كتاب جامع شرح المنار

نم

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni
Eski Kayıt No: 1417

وقائلة ايصير الشعر في الماء حية — اذ الشمس لاقته فخلته صدغا
فقلت استوى صدغاه في ماء وجهه — لتلذغ قلبي تيقنته حقا

كمال ذات شريعت ز شرح مستغنيست — چه محتاجست به حاجت شب تجلى درا
تبدين ديار از آن زنده ام كه گه گاهى — نسيم باد صبا زان ديار مى آيد

جامع الاسرار في شرح المنار

٢٨
١٤١٧

صاحبه ومالكه

محمد بن علي العطار

K. 1510

بيت

از هر دروازه لا تا بدر الملك شاه
صد هزار و هفتصد و هفتاد و ره زند

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي أيد بالعلماء معالم الدين وآثاره واحياهم بسبيل التفقه ومناره وانطق ألسنتهم بلطائف الحكم و
خصهم من بين الانام بجلائل النعم ويسر عليهم كشف غوامض المشكلات ووفقهم لبسط حقائق المعضلات وأشهد
أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة رائحة من نسيم الجنان داعية إلى نعيم الجنان وأشهد أن محمدا عبده و
رسوله المصطفى من أطيب عترته ونبيه المجتبى من أكرم أسرته صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين لم تستتر
أنوار هديهم بظلام الشك والعوائق ولم تحجب أنوار يقينهم بأكمام الهوى وسلم تسليما كثيرا **أما بعد** فإن أحرى ما تصرف الله
الدواعي وأولى ما يعطف عليه المساعي بعد معرفة العقائد علم أصول الفقه ليتميز به معاقد الحلال والحرام ووصف الامام الكبير
والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله ضريحه كتاب منار الأصول مشتملا على ألفاظ دقيقة ونكات
لطيفة مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف الايجاز والتركيب غير أنه اقتصر فيه على الاصول كل الاختصار وما للمحقق في
الاختصار كان مفتقرا إلى الكشف والتوضيح فالتمس مني طائفة من الخلان أن أكتب له شرحا جامعا للمسائل موضحا
للدلائل فشرعت فيه راغبا للايجاز مانعا للاكثار وسميته جامع الاسرار في شرح المنار واسأل من الله تعالى
الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والمآب **قوله** اعلم أن أصول الشرع ثلثة اعلم أن علم أصول الفقه
علم بأحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية على وجه كلي والمراد من الأصول الأدلة والأصل ما يبتنى عليه غيره والفرع
ما يبتنى على غيره والشرع الاظهار لغة وهو ما يظهر للناس فيكون المعنى الأدلة التي نصبها الشارع فالمقصود
والإضافة بمعنى اللام كما يقال أصول الفقه فيكون المعنى الأدلة التي نصبها المشروعات فالمقصود من الإضافة
تعظيم المضاف إليه كقولك استاذ فلان أو مواضيع لعلا الدين كالشريعة تعالى شرع محمد كما تعالى شريعة وانما عدل عن
لفظ الفقه إلى الشرع لأن هذه الأدلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام فيكون إضافة الأصول إلى الشرع أعم وأتم
وقدم الكتاب لأنه أصل من كل وجه وأعقبه بالسنة لتوقف حجيتها على الكتاب وأخر الإجماع لتوقف حجيته عليهما وأفرد
القياس بالذكر لتوقفه في كل حادثة عليها بعد ما ثبت حجيته بالكتاب والسنة فيكون أصلا من وجه دون وجه بخلاف الإجماع
فإنه لا يتوقف في كل حادثة على شيء آخر على الأصح **قال فصل** كيف انحصر الأصول على الأربعة وكثير من الأحكام تثبت بشرائع
من قبلنا وبالعرف وتعامل الناس واستصحاب الحال والطاهر الأظهر والأخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب
بنور الفراسة وبالتحري والعلل التامة اتحاد معنى وحكما وغير العامة وبالأسماء والشرط التي هي في معنى العلل والقواعد
الكلية وأصول الأبواب كما ذكر في الجامع الكبير والزيادات وبالدار الشهيدية وكبار الفاضل الدين زاده ومن في الفتوى
وكلها خارجة عن الأصول الأربعة **قلنا** لا نسلم أنها خارجة بل كلها راجع إلى الأصول الأربعة أما شرائع من قبلنا فلحقه بالكتاب
أو السنة لما أنها صارت شرعا لنا والعرف والتعامل ملحقان بالإجماع العملي والاستصحاب عمل بحكم ثبت بالكتاب أو السنة

أو الإجماع أو القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالطاهر الأظهر عمل بالاستصحاب والأخذ بالاحتياط
عمل بالأقوى من الدلائل الأربعة والقرعة لتطييب القلب عمل بالإجماع أو السنة وشهادة القلب عمل بالسنة لأنه قال
لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري عمل بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله
نزلت فيمن اشتبهت عليه القبلة وأجمعت الأمة على جواز التحري عند الحاجة وورد فيه السنة والآثار والعلل في معنى
معناها ملحقة بالقياس وآثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث ولقول النبي عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم وخير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث **قوله** أما الكتاب أي الذي سبق ذكره
فاللام للعهد فالقرآن أي القرآن مصدر كالقراءة والمراد هنا المقروء فيتناول جميع ما هو من الكتب السماوية وغيرها فاحترز
بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وبقوله على الرسول أي على رسولنا اللام بدل الإضافة عن الكتب المنزلة مثل الانجيل
وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخ تلاوته وبقي أحكامه مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف أبي وغيره نحو قوله فعدة من أيام أخر متتابعات وبقوله
بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فإنه جعل المشهور
أحد قسمي المتواتر وأما على قول غيره فقوله بلا شبهة تأكيد وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر ولا
يقال يلزم على هذا التعريف البسملة سوى التي في سورة النمل فإنها داخلة في التعريف لأنها مكتوبة ومنقولة بطريق
التواتر ومع هذا ليست بقرآن لعدم الكفر بإنكارها وعدم جواز الصلوة بها وعدم حرمة قراءتها على الجنب
والحائض **لأنا نقول** الصحيح من المذهب أنها من القرآن لكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين
السور وإنما لم يكفر منكرها لزعمه أنها أنزلت كتبت للتبرك كما في صدور الكتب لا لكونها من القرآن والتمسك بمثله
يمنع الإكفار وإنما لا تجوز الصلوة بها في الصحيح لما في كونها آية تامة شبهة لا على قول من يرى ما بعدها إلى رأس الآية آية تامة
فلا يتأدى بها الفرض وإنما تجوز قراءتها للجنب والحائض لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله ولله تعالى كان قوله أي زمن النبي
عليه السلام غير منقول بطريق التواتر إذ التواتر والشهرة بعد وفاته ثم **لأنا نقول** هذا التعريف للقرآن الذي هو حجة في زماننا لا
لمطلق القرآن **قوله** وهو اسم للنظم والمعنى أي القرآن اسم للنظم والمعنى وإنما ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذي
يدل على الرمي رعاية للأدب وتعظيما للعبارات القرآن وذكر في تعريف الخاص غير اللفظ لأن ذلك تعريف الخاص من حيث أنه خاص
لا الخاص القرآن ولله تعالى **فإن قيل** لو كان كذلك لما جاز القراءة بالفارسية في الصلوة وتجوز عنده أي عند أبي حنيفة مع أن عبارة الفارسية غير مكتوبة ولا منقولة
لأنا نقول إنما جاز عنده لقيام المعنى الحد مقام النظم والمعنى أو لقيام عبارة الفارسية مقام النظم كما قال أبو يوسف
ومحمد في حالة العجز إذ مبنى الصلوة على التيسير لا أنها حالة المناجاة مع الرب فيكون النظم مكتوبا غير مقصود في الحد
واعلم أنها أربعة أي أقسام النظم والمعنى وكذلك الأقسام الأربعة وكل قسم أربعة أيضا والأقسام مذكورة في المتن

قوله صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته
وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب مثلا الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وكذا الكلام من هنا
انما معنى واحد لا اذا صح قلما يتعرضون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ
مقدم على المعنى واعلم ان الامام الحصر التي ذكرها الشارح وجوه غير تامة يعرف بادنى تامل والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء
التام الذي هو حجة والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب مما يمكن ضبط افراده
ان هو من التقسيمات قوله وبعد معرفة هذه الاقسام مواضعها ماخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب
كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اذا انفرد وترتيبها بعدم تقديم بعضها على البعض عند التعارض ومعانيها
حقايقها اللغوية وحدودها الاصطلاحية واحكامها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا او وجوب التوقف
وغير ذلك قوله اما الخاص اي حده فاللفظ ليخرج الدوال الاربعة وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وقوله
وضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وقوله معلوم ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة
الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والاجمال عارض في المجمل لا اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه
احترز عنه نظرا الى الظاهر وقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذ المراد من الانفراد
كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لا يكون قوله كالانسان نظير
خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما قال للانسان جنس على لسان اهل الشرع
واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان الشارع لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم
وحدودهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص
مع انها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم السمرقندي في
في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما يعرف بها الوقوف على معنى اللفظ كما هو
اللائق بالفقه قوله وحكمه كذا الحكم الشيء الاثر الثابت به اراد بالخصوص مدلوله قوله قطعا يعني اي على وجه
انقطاع ارادة الغير عنه قوله ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا و
الخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اشكال ولا اجمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الخ اعلم ان الزيادة على النص بخبر الواحد
لا يجوز لان الزيادة نسخ معنى ولا يجوز نسخ النص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون مبينا لمجمل الكتاب فقال
ابو يوسف والشافعي ان التعديل في اركان الصلوة اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين
فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد لانه عم واظب عليه واصلنا ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم
ولا اجمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل بهما على سبيل

الفرض بخبر الواحد وهو قوله عم للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بيانا بل زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز
فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله قوله ويبطل شرط الولاء والترتيب الخ الولاء هو ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفرق
بينهما بعمل آخر والذي يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وابن ابي ليلى وان في
نفي من قوله القديم بفعل النبي عم فانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب هو
ان يراعي النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا الاية والنية وهو ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة
الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور على مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وقوله عم الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم اذ التعويل لا خلاف الاصل في الشروط و
التسمية عند اصحاب الظواهر وحمل عمومه مالك الفاء مرطفة لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم وقلنا لا يجوز ان يكون
الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم لفظ خاص
لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء فيه يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا معنى
قوله السبع وبطل شرط الولاء الخ فان قيل لما قلتم بوجوب النية واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة
بخبر الواحد قلنا المانع من القول بالوجوب وذلك ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره والصلوة فرض
لعينه ولو قلنا بالوجوب في مكملات الوضوء كما في مكملات الصلوة يلزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية في مكمل
الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن الجواب التام لان من القول بالوجوب في مكمل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور
التفاوت بينهما بوجه اخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع والصلوة يلزم والاوجه ان يقال ان ذلك لتفاوت
درجات الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي
مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر
دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه امر الاعرابي بالاعادة فلذا يثبت به الوجوب واما قوله عم الاعمال بالنيات
فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال واعتبارها فيكون مشترك الدلالة فيثبت به السنة وكذا خبر التسمية معارض بقوله
عم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة وكيف
استعمال مثله في نفي الفضيلة شايع وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركنية فانه عم كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما
سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي عنه عم انه نسي مسح الراس فذكر بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل في كفه فلما
كان هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة ثبت بها السنة لا الوجوب قوله والطهارة الخ اي يبطل شرطية الطهارة في طواف
الزيارة فان الشافعي يجعل الطهارة في الطواف شرطا لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عم الطواف

صلوة الا ان الدليل اباح فيه النطق فجعلنا لا يجوز ان يكون شرطا لا يدل اخرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ
خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس
فيه اجمال بل زيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن يزاد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح لو لم يجاوز الدم بتركه
وكان ابن شجاع يقول انها سنة كما في المبسوط فان قيل النص يحتمل ان العقل الطواف وليس بمراد بالاجماع فانه يجوز بسبعة
اشواط وشرطية الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف المحدث والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل
لحقه زاد شرع عليه كالوتر فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا به قلنا اما المقدار بسبعة اشواط فثبت بالمتواتر فيجوز الزيادة بالخبر صح
له وهذا قال ان جعل لا يجوز النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون المقدر بها للاكمال ويحتمل ان يكون
للاعتداد فيثبت العدد المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاكمال وان كان شرط الاعتداد بالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء
من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكره محمد في الرقيات فذلك
لان النبي عم جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما روي في الخبر كما في المبسوط ولكن لا بنزول الشبهة لا انه زيادة
على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل لان الامر صدر
بصيغة المطوف فهي للتكلف في المبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد
والابتداء بيانا واما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف المحدث والعريان
والمنكوس فليس بعموم الجواز بل لتكميل النقصان الفاحش كوجوب الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا
رجع من غير اعادة وللخصم ان يمنع ويقول لا نم انه مجمل في حق الابتداء من الحجر ولئن سلمنا انه مجمل في حق العدد لان المبالغة
يحتمل العدد والاسراع ولا يحتمل الابتداء منه ومن غيره قوله والعادل اى وبطل تاويل ان معنى القرء الاطهار
في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اى ليتربص المطلق المدخول بها من ذوات الاقراء ثلثة قروء
لان الثلثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر
يحتمل ان يقع في ذلك الطهر يحسب بها من العدة فتنقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة لان المراد من الطهر الطهر الشرعي
المتخلل بين دم الحيض بالاتفاق فيصير العدة قرئين وبعض الثالث بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض
لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض
مخالفة من وجهين ايضا احدهما انه يلزم منه زيادة الحيض على الثلثة اذا طلقها في الحيض لانه لا يحتسب تلك الحيضة
بالاجماع فيصير ثلثة اقراء وبعض الرابع والثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ايضا والثاني ان الهاء علامة التذكير
في مثل هذا العدد والحيض مؤنث والطهر مذكر فوجب الحاق الهاء في الثلثة على ان المراد من القرء الاطهار قلنا الجواب عن
الاول ان تلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ به والعدد قد يحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان

نصف صح كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة القرء وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا
فالقرء المضاف اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الى
المذكر دخل علامة التذكير ومما يؤكد ان المراد من القرء الحيض قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله عم طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير وقوله تع واللائي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر
مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المراد
من القرء في الاية الحيض ولا يلزم من قوله تع واللائي يئسن الاية ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام
الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر قوله وتحليله
الزوج الثاني قال محمد وان دخل بها اي طلق الرجل امرأته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها وتزوجت بآخر وطلقها
وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلث تطليقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلاق عند ابي حنيفة و
ابي يوسف تعود بثلث ويهدم الطلقة والطلقتين والمسئلة مختلفة بين الصحابة فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر
يهدم ما دون الثلث وبه اخذ ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلي وابي وعمران بن حصين وابو هريرة لا يهدم وبه اخذ
محمد وزفر وان دفع فالحاصل ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد وان دفع تمسك محمد ان في قوله
حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها المراد الطلقة الثالثة بالاجماع وقوله حتى تنكح اي تتزوج زوجا اخر غيره وسماه زوجا
باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعده بل هي منهية فقط كما
حرمة صح في الصوم فانه ينهي الاكل والشرب بالليل ثم تثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة الثابتة
بالطلقات الثلث ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا فقوله
عم لعن الله المحلل والمحلل له فعد الحق النص الخبر الواحد نظرا الى ان لا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه اذ
كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية قال ابو حنيفة وابو يوسف ان الزوج الثاني محلل لقوله عم لعن الله
المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل وكحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها
ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال عم اتريدين ان تعودي
الى رفاعة فقالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون النهاية اي لم يقل
اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى المحلل لانه غيا العود الى ذوق العسيلة فاذا وجدا الذوق ثبت العود لانه اي له
ولم يكن العود باقيا قبل ذلك فيكون جاريا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان باقيا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق
وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الزوج الثاني مثبتا
للحل الذي عدم فيعود عليه بثلث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتا للحل ام لا واليه يظلم وصيف

التحليل عن الحدث بما هو ساكت وهذا الحديث في الصحيح بقوله بمحلية الزوج الثاني الى اخر ما تمسك محمد ان معنى بالاية ولا يقال
ان ذلك في صورة الحرمة الغليظة لان ذلك يحل والحال لا يوصل من التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل
غير محل الفرع ولان المحل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس الزوج الثاني محلا في المتنازع فيه وهو صورة العدم لانه
لو كان يلزم انتفاء الغايب لان الحل ثابت لانه لا يجوز قلنا لا يجوز لم لا يجوز اذا افاد محو الاثر ان اثر الانتفا ان
ما له بقاله لا يجوز اما اذا افاد ما له اي مال الغير فاشترا مما يصح لانه يفيد ملك التصرف وجواز العتق في مال الغير فكلام ههنا
مفيد لانه يجعل هذا الكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين ويجعله على وجه لا يزول الا بالثلث او
نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل وصفة في المطلقة الثلث فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى
فان قيل يجعل هذا اوجب ان يملك اربعا او خمسا من الطلقات قلنا يمنع الى ذلك وواحد او شبهه بالاول
قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى اسقاط ما لا يفيد ولم يوجد فائدة فيبقى
به اسقاطا قوله وبطلان العصمة عن المسروق الى اعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك
المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان
وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة
لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا منافاة ضرورة ايضا لانهما
مختلفان اسما وحكما لان احدهما لجبر المحل والاخر للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الشرع وسبب الاخر الجناية
على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به ومن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان
وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا النص وهو قوله فاقطعوا ان يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على
سارق بعدما قطعت يمينه فاشار الشيخ الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا فيعلم سقوط
عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء فان الله تعالى اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به
ما يجب حقا لله تعالى وما يجب حقا لله تعالى على الخلوص انما يجب لهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك
بان يصير الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه ح يصير حراما لغيره مباحا في ذاته فمثل هذه
الحرمة لا توجب الجزاء لانه لا يكثر عصير الخمر هو فيما فرضنا انه يخلص الحرمة لله تعالى واذا تخلصت لله تعالى لا يبقى للعبد حق
ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هي حرمة واحدة ومن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نم ان الحرمة واحدة
بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم لحق العبد ايضا لحاجته فيجب الضمان كما في قتل الصيد
المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد

القطع الا بان المال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع بنفسه بقيتها الصيانة على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه
كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يصار وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية
على الاحرام او الحرم الا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقتضيا به وجب الضمان وكذلك في حق الكفارة
بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر
الذمي لا الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم يجب لحق العبد وجب جبر حقه بالضمان او
نستدل بقوله تعالى جزاء على وجه آخر وهو ان لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال جزاه كفاه وكماله
يعتمد على كمال الجناية لانها سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما
لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى
او نقول بوجه آخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل وكان
ما سمي الله تعالى مثبتا بالنص فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع
في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك ولا يقال القطع شرع لصيانة حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول انما كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الجزاء عليه فكان الحفظ
بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت باثباته
في حق القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها في حق احد الحكمين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان كي
لا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد قوله وكذا صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن
عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما يلحق الطلاق البائن عنده في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده
قال ان معنى الطلاق شرع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده ولنا ان الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء
بالمال وهو الخلع بقوله تعالى فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل والتعقيب فيكون هذا
تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع نص وصل قوله تعالى فان طلقها باول الاية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا
بالفاء ولا بيانا كذا ذكر فخر الاسلام واعلم ان الاستدلال بهذه الاية على جواز لحوق صريح الطلاق بالخلع مشكل قال عامة
المفسرين وصلوا هذه الاية وهي قوله فان طلقها باول الاية وهي قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله بالخلع عملا بالفاء
لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري
وغيره عن رسول الله عليه السلام انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط
وغيره قوله ووجب مهر المثل بتسمية العقد في المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو عند
ان يعقد صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني

ولا تذكر المهر فيزوجها الولي بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او سكت عن ذكره والفاسد
ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة بغير رضاها فنفى النفقة والنكاح عنه وقولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض
الصحيح يجوز ان يسمى المرأة مفوِّضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوَّضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها
بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي رح يتراخى الوجوب الى زمان الوطء حتى لو مات زوجها
او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت في هذه حسبها الميراث لا مهر لها ولان المهر حقها
فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول فعلما اذا تراخى المهر انما
الى زمان الوطء كان ذلك منه ابطال المعنى قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لان الله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والباء وضع لمعنى
معلوم وهو الالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملتصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجازة والمتعة وغيرهما قوله
غير مسافحين فيجب المال بالعقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع قوله وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر
مفوض الى راي الزوجين عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان البدل مفوض الى راي العاقدين ولان المهر حقها فاذا
رضيت بالنقصان يجب ناقصا وقلنا من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في
ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكناية في قوله تعالى
فرضنا فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير الا انه لم يعين المقدار فجمل فالحق السنة وهو حديث جابر ان
النبي عم قال لا تنكح النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فبانا به مقدار العشرة تقديرا
لا زيادة فمن لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا لما علا لا به ولكن للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو
مشترك لان الفرض يجيء لمعنى القطع ولمعنى الايجاب ولمعنى البيان ولمعنى التقدير وفي الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة وما ملكت
ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة
واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسره عامة اهل التاويل بالايجاب واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه
لم يقدر من المهر على الموالي للاماء وقول الفقهاء ان الآية هو المراد منها كلمة على فانها صلة الايجاب قال تعالى فرض عليه اي
اوجب ولا يقال قدر عليه بمعنى قدر قوله ومنه الامر اي ومن الخاص الامر لانه وضع لمعنى معلوم وهو الالزام قول
القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب الفعل
بصيغة الامر قوله ويختص مراده اي يختص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله بصيغة لازمة اي يختص
بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام
المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ بقوله لازمة اشار الى رد
قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة وبقوله يختص مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك وابن سريج

[illegible]

فانهم قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها وهو الفعل وسمي الفعل امرا كما سميت الصيغة فيحصل الايجاب
كما بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل امرا حقيقة ولا يستفاد منه الوجوب وصورة المسألة اذا نقل فعل من افعال النبي عم
التي ليست سهوا مثل الزلات ولا طبعا مثل الاكل والشرب ولا من خصايصه مثل وجوب الضحى وغيرها ولا بيانا لمجمل
الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع هل يجب علينا اتباعه وهل يسعنا ان نقول امر النبي عم بكذا فعند
مالك رح في احدى الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء
لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق عليه بالحقيقة تمسك الفريق الاول بما ذكر في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة
وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب وتمسك العامة بما روي انه عم واصل فواصل
اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وانكم لستم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو ان فعله ليس بموجب والا لما صح
الانكار وبما روي انه عم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرئيل عم اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب فالشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال وبقوله
والوجوب يستفاد من كذا الى قوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالآية والحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه اي لان الامر
سببه اي سبب الفعل لان الامر للوجوب والوجوب يفضي الى الفعل المامور به غالبا قوله وموجبه الوجوب اعلم ان صيغة
الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم وللاباحة
كقوله فاصطادوا وللارشاد الى ما هو الاوثق كقوله واشهدوا ذوي عدل منكم هذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب
الآخرة كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم ابصر وللتكوين كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار
كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم و
يقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة وللتمني كقول الشاعر للتسخير
الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللعادة كقوله عم كل مما يليك وهو قريب من الندب وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف
في ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية
هي مشتركة في الوجوه الاربعة ونقل ذلك عن الاشعري وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة
بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الذي هو المشترك وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل هي
مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي رح وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي والباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها

حقيقة في الوجوب فقط وفي الندب فقط وفيهما معا فعلى قول هو الاجماع لا حكم له اصلا الا دون القرينة وعند عامة العلماء
انها حقيقة في احدى من المعاني من غير اشتراك ولا اجمال ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة
الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء وان من يقع في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة
في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول من الواقفية بانها
صيغة مستعملة في معان مختلفة من غير مرجح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو التمسك للباقين من القائلين
بالاشتراك اللفظي ولكن قالوا احتمال مطلق الامر على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لوضوح التفرقة بين افعل ولا تفعل
وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل واحتج القائلون بالاباحة بان الامر لطلب المأمور به ولا وجود الا بالاتحاد وادنى
ضروب على انفتاح طريق الاتحاد الاباحة والتاديب قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الطلب
فلا بد ان يكون جانب الوجود راجحا وذلك بالايجاب او الندب والندب ادناه فثبت المتيقن به وتمسك القائلون بالوجوب
بالكتاب ودلالة الاجماع والمعقول اي اللغة على العدم اما الكتاب فقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لما ان الذم دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ رح لاستحقاق الخيرة عن
المأمور به وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة الامر
النبي عم مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه واما دلالة الاجماع فان من اراد
طلب فعل على آكد الوجوه لم يكن في وسعه طلبه الا بلفظ الامر فاستعمالهم في طلب الفعل هذه الصيغة دليل على انه للوجوب
واما المعقول فان تصاريف الافعال موضوعة لمعان مخصوصة لازمة كالماضي للمضي والمضارع للحال فكذلك الامر
لطلب الفعل فيكون طلب المأمور به لازما له على اصل الوضع الا ترى ان الامر فعل متعد لازمه الائتمار ولا وجود للمتعدي بدون
لازمه كالكسر مع الانكسار فقضيته الا لغة الا شيء لا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور
اصلا فنقل حكم الوجود الى الوجوب نفيا للجبر ولذلك صار الامر للايجاب كذا قاله فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ رح والمعقول
فان قيل لا نم ان الائتمار لازم لغة لانه متعد ولا نسلم ان يقال امرته فلم يأتمر لانا لا نم انه لازم له حقيقة لان الامر يتحقق بدون
الامتثال كالامر بالايمان من الكفار بدون الايمان فلعلا لانكذب لان الائتمار متعد في نفسه ولكنه متعد الى مفعول واحد فيكون
لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته فتعلم واطعمته الطعام فطعم والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه
والآخر بالباء يقال امرته بكذا فيصلح ان يكون الائتمار لازما له كالقتل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان
يكون وجود المأمور به لازما حيث لا يمكن بدونه والكلام في هذا ولان من تقرير فخر الاسلام لزم ان يكون طلب المامور به لازما
للامر لا وجود هو الكلام في لزوم الوجود يعرف بالتامل وقيل في تقرير دليل المعقول وجه آخر وهو ان السيد اذا قال لعبده خط
هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لو قيل انه فرع

ولانه
لطلب المأمور به فيثبت الطلب الكامل لان الاصل في كل شيء الكمال الا لمانع ولا مانع هنا لانه لا قصور في الصيغة ولا في المتكلم
قوله سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب في الحالين وهذا النفي قول بعض اصحاب الشافعي رح فانهم قالوا ان موجبه قبل
الحظر الوجوب وبعده الاباحة وقالوا ان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا
قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عم كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم الا
فانتبذوا فيهما ولكنا نقول ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا لذلك لانه كما
جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والاستعمال مشترك فانه جاء ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله فاذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد
زوالهما وكذا الامر بالحدود واجبة بعد مباشرة اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من
النظائر بقرائن غير الحظر السابق لانها شرعت لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض قوله
واذا اريد به الندب والاباحة الخ ذكر الشيخ رح من الندب والاباحة ما قاله فخر الاسلام وبين الخلاف فيهما على غط واحد وليس
كذلك لانه اذا اريد به الاباحة فهو رفعه بالاجماع والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب
عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه لان لازم
الايجاب استحقاق العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكون ان غيرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول
الشيخ جاز اصله وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب
بعض الواجب لان الواجب مما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب مما يثاب على فعله فيكون الندب
بعض ما استعمل فيه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد
او الرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول احق لان التحقيق يعرف بالتامل قوله ولا يقتضي التكرار
ولا يحتمله اختلف القائلون بالوجوب في الامر في افادته التكرار والعموم ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه
فقال المزني والاسفراييني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث رض وغيرهم انه يوجب التكرار
المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل على منعه وقال الشافعي وبعض اصحابنا انه لا يوجبه ولكن يحتمله والفرق بين
الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط
او الوصف احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل مصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك
اطلب منك الضرب والمختصر والمطول من الكلام سواء في الافادة ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل

شامل للافراد فموجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واجيب العذر عنه بما ذكرنا الا ان الباقي مصدر
نكرة اذ الدالة للامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص لكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها واجيب العذر عن الثالث
بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام اذا رأيتموه
فصوموا شهركم فانها تتكرر بتكرر الشرط والاوصاف وجه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر دال على الفعل وهو المصدر لكن
لفظ الفعل الذي دلت عليه صيغة الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد متنافيان **قوله**
لكنه يقع على اقل جنسه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان الفرد لا يحتمل العدد ينبغي ان لا يصح نية الثلث في قوله
طلقي نفسك لانه عدد فلا يشبهه كما لا يصح نية الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس فانه يقع على الادنى
للتيقن بفرديته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراده
واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية فاما الثنتان فلا فردية فيهما بوجه فلا يكون محتمل
اللفظ فلا يعمل النية فيهما الا ان يكون المرأة امة لان الثنتين جنس طلاقها **قوله** ولا يتكرر من
العبادات الخ جواب عما قال بعض اصحابنا ان امر الشرع المعلق بالشرط يتكرر وقال تكرر اوامر الشرع ليس من موجب اللفظ
باعتبار تكرر الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة وعند تكررهما يلزم تكرار الحكم من الامر **قوله**
وكذا اسم الفاعل الخ السارق لا يوتى على الطرافة الا انه عموم قابل لجنس حتى يوجب وقال ان مع يوتى على الجمع لان الله تعالى
نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كقولك عبيد كما
هو ظاهر اليمين والسارق ولا يحمل على المعنى لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لان لها جنسا
لا ابانا الا ان في المرة الثانية تثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجد لكن انتفاء المحلية الثانية لمطلق
الكتاب ولما قراءة ابن مسعود رضي فاقطعوا ايمانهما وهي مشهورة فيتقيد النص بها لا الاول الا في المرة الثانية لا قطع
اليسرى واذا ثبت التقييد في النص جعل صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فثبت ان
السارق لم يدخل في النص وان استدلال الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسألة على الاصل الذي بينه وقال
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا يحتمل العدد لا يجوز ان يراد به الكل بالاية الا انا لا نقول لانه لا يحتمل
العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي توجد من السارق لا يعلم الا باخر
العمر فيؤدي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا يقطع الا واحدة تمام الاية فيعني قطع
اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع فيثبت ان الواحدة مراد لانه قطع يد واحدة بسرقة في حق كل سارق وسارقة
هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى وقد ثبت تعينها بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود انها اليمنى فلم يبق
اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى قول الشيخ والسرقة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فان قيل ثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا

من نقص معنى المصدر وهو الزنا في قوله الزانية والزاني الا انه لا يدل على التكرار فلم يكن السرقة كذلك فقد ثبت قواعد
الشرع ان المصدر من مثل هذا الكلام علة للحكم فان الزنا يتكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء محله وهو البدن واما في السرقة فلم يبق
المحل لان محل القطع اليمنى وبقطعها لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكرارها **قوله** وحكم الامر نوعان اي الثابت
بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر للسببية وتتعلق بالواجب اي الواجب بسبب الامر
وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه ان يسلم نفس الواجب الى مستحقه وفي الحقيقة لابد من هذا القيد لان المسلم
الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد
لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
كانه عينه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق **قوله** وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر ولا بد من تفسير القضاء من
قيد اخر وهو كون المثل حقه ان يسلم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم لانه صح
غيره لا يكون قضاء **قوله** ويستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان الاداء كما في
قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت لان الجمعة لا تقضى وكما تقول نويت ان اؤدي ظهر الامس والمراد منه
القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه لا يصح وكما لو ادى الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان صوم شهر رمضان
بنية القضاء على ظن انه قد مضى يجوز من الاداء **قوله** والقضاء الخ اختلف مشايخنا في القضاء انه يجب بنص
جديد او بالسبب الذي وجب به الاداء وهو الامر اذ وجوب الاداء يضاف الى الامر وان شئت ابحث السبب كما انهم
الشيخ فعلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء
يجب بالامر السابق او بامر جديد فعند عامة اصحابنا بالامر وقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب
الحديث انه يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء بمثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول يجب بالنص
الجديد بالاتفاق احتج الفريق الاول بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للوقت في معرفتها وانما عرف
والنفس صح بالنص اذا كان مقيدا بوقت كان المأمور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت اخر بهذا الامر لعدم دخوله تحت
الامر واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من
ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه من النص معقول
المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وانما كونه معقول المعنى فلان الاداء صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم
بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عمن عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله اما الاداء
والاسقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد الا عن حوز اي فضيلة الوقت دون اصل العبادة فبقاء العجز عن اصلها
فقدر السقوط بقدره فسقط عنه الشرف اي شرف الوقت الى الاثم ان تعمد وبقي اصل العبادة الذي هو المقصود

مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فحاصل الامر ان القدرة على اصلها
شرط بعض فوات الوقت لان الامر يبقى فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يسقط بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا
هذا اذا كان الوصف مقصودا وهنا نعلم ان شرف الوقت هنا غير مقصود لان بعض العبادة يكون الفعل عملا بخلاف
مورد النص نظيرا للنص وهذا الاختلاف باختلاف الادلة كما لا يختلف باختلاف الاماكن ولما شمل النص صحة النص المعنى
تعدى الحكم الى الفروع وهي المنذورات المعينة بان نذر صوم يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع ركعات ثم لم يصل
لم يصم يجب قضائهما ولا اتفاق على وجوب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف كيف ستمضي حكم القضا
بحث بالامر الذي يوجب الاداء الا انا نقول قد عرف بالنص ان الواجب ما سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ
الذمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتدا كما هو شيء يسمى قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الخلاف
تظهر في المنذورات المعينة فعند البعض لا يجب القضاء وعند البعض الاول لا يجب لعدم ورود النص فيه ولكن ذكر ابو اليسر
اصول الفقه واجب فيها بالاجماع بين اهل العلم سواء كان اتفاقها بالفوات او بالتفويت فعلم هذا الاظهر ثمرة الخلاف عدم صح
في الاحكام هو انما يظهر في التخريج قوله وثمرة الخلاف تظهر في جواب مسالة لو كان القضاء بالسبب الاول لو كان يستغني الموجب
القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه
مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ان يقضى الا بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان
يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد رحمهما الله وحيث لم يبطل ووجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر
الرواية دل انه وجب بسبب آخر غير الاول فقال انما وجب القضا بسبب مقصود لان السبب الاول وهو النذر
موجب للصوم لانه شرط الاعتكاف فما يكون موجبا للاعتكاف يكون موجبا لشرطه بمعناه الا انه امتنع ايجاب الصوم
ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن
صوم الوقت بان لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر
اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت كان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا
معنى قول الشيخ لعود شرطه الى الكمال ولا يقال لو كان النذر السابق كالنذر المطلق ينبغي ان لا شرف الوقت يستغل لان يتأدى
ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا ابتدا اوجب الصوم في هذا يجوز ان يكون بشرف الوقت ويجوز
ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيه وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين لانا نقول اتساع صح
ثم لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في رمضان القابل لا يجزئه في صوم واجب
لا يجوز **قوله** والاداء انواع اي انواع الاول كالصلوة بجماعة فانه الاداء الكامل يعني من اولها الى آخرها اذ هي صلوة
توفر عليها حقوقها من الواجبات والسنن والادب فيكون كاملا وهذا في الصلوة التي سنتها الجماعة فيها فاما فيما ليس

فيها فالجماعة فيه صفة قصور حتى لو صلى الوتر منفردا نظر الاداء القاصر لان الجماعة التي هي سنة موكدة في قوله الواجب
مفقود ومنها فيه الاسرار بالجهر ساقط عنه والجهر صفة كمال في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه ساهيا
فكان السهو لذلك القصور قوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالنوم
ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظر اداء يشبه القضاء اما قلنا انه اداء باعتبار
الوقت ولكنه شبيه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة فكان اداؤه بعد تحرم
فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما فكان قضاء حكما ولهذا لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سهى ولا يتغير فرضه
بنية الاقامة في هذه الحالة يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلوته او دخل مصره يصير فرضه اربعا اما لو نوى
الاقامة او دخل مصره بعدما صار صلوته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا فرغ امامه
لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر حالة ادائه ما فاته كالوصار قضاء محضا فعلم ان فعله قضاء
حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما جعلنا اللاحق اداء يشبه القضاء لا على العكس فعل صح
لانه باعتبار اصل الفعل موجود باعتبار وصفه فائت والوصف تبع **قوله** ومنها رد عين المغصوب اي ومن
انواع الاداء هذا اما ان انواع الاداء في حقوق العباد فرد عين المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين اداء
قاصر يعني ان من غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية
او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور انه اداه لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى
ولي الجناية يبرئ الغاصب من الضمان ولو دفع اليه او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق وكان
الدليل يوجد **قوله** وامهارها عبد غيره نظير الاداء الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امراة على عبد لغيره بعينه ثم
اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء لانه تسليم المسمى بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمتنع عن القبول
الا انه شبيه بالقضاء فان بعد شراء الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها وهذا
التسليم من الزوج اداء مال من عنده فمن هذا الوجه شبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما في حديث بريرة
تعالى هذا لحم تصدق علي بها رسول الله تعالى عليه هو لك صدقة ولنا هدية فبهذا يوجب ان اختلاف الاسباب يوجب
اختلاف الاعيان حكما وهذا معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشراء **قوله** والقضاء انواع اي المراد بمثل غير معقول
الا يدرك بالعقل لا ان العقل ينفيه وقوله كالصوم للصوم نظير القضاء بمثل معقول وقوله والفدية له نظير القضاء
بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفاني ومن بحاله بالنص وهو قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية الفداء البدل الذي يتخلص به
عن مكروه وقضاء تكبيرات العيد **قوله** اي رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد ياتي بتكبيرات العيد قائما

ولقائل ان يقول التعليل
يدل على كون الاقتدا فيها كمال
فيها صفة كمال الاقتدا ملزم
كون الصوم صفتي كمال
واحد ابي المسبح كون المسافرين
داخل ان دخل واحد ... بعد
واحد باعتبار واحد لا مطلقا
ل

إن كان يعلم أنه يدرك الإمام في الركوع وإن خاف رفع الإمام رأسه لو اشتغل بها فإنه يكبر للافتتاح وهو قائم ثم يكبر
للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير أن يرفع يديه وعلى أبي يوسف أنه لا يأتي بها في الركوع لأنها فاتت
عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع فلا يصح أداؤها في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق
الأداء وهما يقولان إنه يأتي بها في الركوع لأن الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما أما حقيقة فلاستواء النصف الأسفل
فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما يمكن فيه من النقصان بالانحناء غير مانع لذلك أيضا لأن قيام بعض الناس
قد يكون بهذه الصفة وأما حكما فلأن مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة فجعلنا يأتي بها لبقاء المحل من وجه احتياطا
لا بطريق القضاء بل بشبهة الأداء والاحتياط في العبادات أن يجب بالشبهة ولا يسقط بها الأولى أن يكبر الركوع يحتسب من
تكبيرات العيد مع أنه يؤدي في حالة الانتقال قوله ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط هذا الجواب إشكال يرد وهو
أن الفدية في الصوم شيء غير معقول بالنص فلا يجوز أن يقاس عليه غيره فكيف أوجب الفدية في الصلاة بلا نص قياسا
على الصوم فأشار الجواب بقوله ووجوب الفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال أن يكون الفدية معلولا
قال شيخ الإسلام وذكر في شرح التقويم لما أقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة شرعا بين الصوم والفدية و
المماثلة بين الصوم والصلاة ثابتة فيجوز أن يكون الفدية مثلا للصلاة لأن مثل الشيء يجوز أن يكون مثلا للمثل ويحتمل أن لا يكون
معلولا بل أمرا تعبديا فأمرنا بالفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لأن الصلاة أهم من الصوم لأنها عبادة
بدنية والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما عرف بعد بأن كان هذا الحكم مشروعا بعد صار معقولا وإلا فليس به
بأس لأنه يكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ولهذا قال محمد يجزيه إن شاء الله تعالى كما قال كذلك
فيما إذا تطوع الوارث بهذا الصوم بلا إيصاء فثبت أنه بطريق الاحتياط لا بالقياس فلا احتياج إلى إلحاق الاستثناء،
فكان هذا من الأحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلاة أن يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من بر أو صاعا من غيره
وكان محمد بن مقاتل يقول أولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلاة وهو الصحيح كذا في
المبسوط ولا يقال لو كانت الصلاة أهم من الصوم أو مثله ينبغي أن يثبت الحكم فيها بالدلالة وإن كان غير معقول المعنى
إذ الحكم يثبت بالدلالة في مثل ذلك كما يقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان بأثره معقولا أو لا
وهنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة قوله كالتصدق بالقيمة إلى هذا إشارة إلى إشكال يرد وهو
أن التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فوات أيامها فينبغي أن يسقط بالفوات كصلاة
العيد ورمي الجمار ووجوب التصدق بالقيمة والعين بعدها إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر
منهما من الفقير بنية التضحية بعد أيام النحر مقام التضحية بدون نص وذلك غير جائز فأشار إلى الجواب بقوله كالتصدق بكذا
يعني وجوب التصدق بالعين أو القيمة بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق أصلا في التضحية لأنه هو المشروع في باب المال

كما في سائر العبادات المالية إلا أن الشرع نقل القربة من التصدق إلى الإراقة تطييبا لطعام الضيافة إذ الناس أضياف
الله تعالى في هذه الأيام ولهذا حرم الصوم في هذه الأيام لما فيه من الإعراض عن الضيافة وكره الأكل قبل الصلاة لكون
أول ما تناولوا من طعام الضيافة والمال بالتصدق يصير من الأوساخ ولهذا حرمت الصدقة لبني هاشم والطبع لا يستطيب
ما هو خبيث فنقل القربة من العين إلى الإراقة ليبقى اللحوم طيبة إلا أن ذلك الاحتمال ساقط في هذه الأيام لكون
الإراقة منصوصا عليها في هذه الأيام فإذا فات الوقت آن أوان اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بجواز التصدق
على اعتبار أنه أصل لا على اعتبار أنه خلف ولهذا إذا جاء العام القابل لا ينتقل إلى التضحية فلو كان التصدق خلفا عن
الإراقة وجب أن يبطل حكم الخلف متى قدر على الأصل كالشيخ الفاني إذا قدر على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية
قوله ومنها ضمان المغصوب أي ومن أنواع القضاء وهذا بيان لأنواع القضاء في حقوق العباد وقوله وهو السابق يعني
القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات والقاصر هو القيمة فيما له
مثل إذا انقطع مثله بأن لا يوجد في الأسواق وفيما لا مثل له لأن حق المستحق في الصورة والمعنى فكان المثل صورة ومعنى هو السابق
حقيقة للجبر إلا إذا عجز عن الصورة فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة قوله وضمان النفس والأطراف
أي ضمانهما في حال الخطأ بالمال قضاء بمثل غير معقول لأن المماثلة لا تعقل بين المال والآدمي وأطرافه لأن الآدمي
مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فأنى يتماثلان ولأن الآدمي لا يكون مالا ولا ما لم يكن له قيمة إذ المثل عبارة
عن قيمة الشيء أي عن قدر ماليته وإنما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال
عند احتمال العقد لأنه مثل صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه قوله وإذا القيمة إلى هذا نظير قضاء يشبه الأداء
تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فإن أتاها بالعين أجبرت على
القبول لأنه أداء عين الواجب وإن أتاها بالقيمة أجبرت على القبول أيضا وإن كان تسليم قيمة المسمى قضاء لأنه لكنه
في حكم الأداء لأن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقويم فصار القيمة أصلا
من هذا الوجه مزاحما للمسمى فأيهما أتى به يجبر على القبول بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته
قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فإن قيل فعلى ما ذكرتم يصير كأنه تزوجها على عبد أو قيمته وذلك يوجب فساد
التسمية ووجب مهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد أو قيمته لم تصح التسمية قلنا إنما فسد التسمية
في المسألة المذكورة لأنه لما قال تزوجتك على هذا العبد أو قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة جهالة لأنها
تختلف باختلاف المقومين فصار كأنه قال على عبد أو دراهم فيفسد للجهالة أما في مسألتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب
بالعقد لأنه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى إذ لا يمكن تسليمه إلا بعد تقويمه وكانت مبنية على تسمية
معلومة فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فاستحق أو هلك تجب القيمة مهرا ويتنصف بالطلاق قبل الدخول لأنها

وجب بناء على سبب معلوم لا بعد الكواكب للاسرار   وعن هذا قال ابو حنيفة يعني اي على اعتبار ان المثل الكامل سابق على
القاصر قال ابو حنيفة يعني في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع اعلم ان المسألة
على اوجه اما ان يكون القتل بعد البرء واما ان يكون القطع والقتل من شخص او شخصين واحدا واما ان يكونا خطأين او عمدين
او احدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا اذا كان القتل قبل البرء من
شخصين اخذا من شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء
فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة وعندهما جناية واحدة لهما ان مبنى القصاص
على المساواة وفي القتل بعد القطع رعاية المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع رعاية المساواة في
المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة
الفعل لان الخطأ موضوع عنا شرعا رحمة علينا وقال ابو حنيفة بعد القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فمتى سرى
سقط حكمه وصار قتلا والفعل الآن كمتمم لموجب القطع فكانا جناية واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما لان الاول
قد انتهى واستقر حكمه بالبرء فيكون الثاني ابتداء جناية كما لو كانا خطأين وتخلل البرء بينهما وكما لو كان من شخصين
وعلى هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلان الفعل متعدد والاصل في الفعل كما يصلح لموجبه محققا صح
يصلح ماحيا لاثر القطع   ولا يضمن المثلي الى اي على اعتبار ان المثل الكامل هو ان يكون في ضمان العدوان
على القاصر قال ابو حنيفة لا يضمن المثلي الا يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر
للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة مما لا مثل له وانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب
باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك وعند ابي يوسف لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في اعتبار
القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو الغصب وقال محمد يوم المصير الى
القيمة للعجز عن اداء المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط
وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف اي باعتبار ان المثل الكامل او القاصر شرط في القضاء قلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند
الشافعي رحمه الله تضمن لانها اموال متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الآدمي خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة
وكذا والمصلحة في التمول تقوم بمنافع الاشياء والدواب تصير متقومة باعتبارها لا الاولى ان الاسواق تقوم
بالمنافع والاعيان كالجوالق ولهذا جعل الشرع اموال المتقومة حتى تصلح مهرا وورد العقد عليها وضمنت
بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحج على يقطع واحد
باجرة واحدة لا تضمن منفعة الاخرى لا لان مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة
بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشيء

بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة
لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه
متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يتحقق التقوم الا بالاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين
والاعيان المنافع توجد بحيازة ضرورة احراز ما قام تستوفى به لانا نقول هذا احراز ضمني لا قصدي وذلك
لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض والاعيان
العقد يرد عليها وهو آية المالية والتقوم لان غير المال لا يرد عليه العقود كالميتة والدم لانا نقول وورود العقد
عليها شرعا بخلاف القياس علمه عرفه او ثبت تقومها في العقد لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة لا يتحقق
مثل هذه الضرورة في العدوان فيبقى الحكم معتبرا ولا يقال قد مست الحاجة ههنا لاقتباس باب
العدوان اذ في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وتضييع الاجر على الغاصب وابطال حق المالك بالكلية
لانا نقول ليس الامر كما قلت فان الحاجة فيها فيما يكثر وجوده لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه
وسبيله ان لا يوجد كيف وقد وجبا للزجر التعزير والحبس بانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب بعمل ما صنع
ولكنه لا يضمن شيئا واما قوله فيه ابطال حق المالك فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتأخر الى دار الآخرة بخلاف ما
لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين زائدة على المنفعة كما قلنا وحق الغاصب محترم وان
ظلمه محترم فيفوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الآخرة لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل
اليه في دار الآخرة فكان التأخير اهون من الابطال واما قيدنا بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف
في غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا
خلافا له لان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون عند الهلاك
الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها   والقصاص لا يضمن
بقتل القاتل اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيئا لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند
الشافعي يضمن الدية لان القصاص ملك متقوم للولي الا يرى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع
المال ولو المعفو عليه ذلك بقتله يضمن كذلك وفي المهذب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا ولنا ان
المتلف ليس بمال فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ليس بمال ولا متقوم
وشرعيته لمعنى الاحياء الا ان القاتل انما يلزمه الدية في الصلح بمقابلة ما هو من اصول حوائجه وهو بقاء نفسه
وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال   وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا شيئا للزوج عندنا وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل

لان ملك النكاح مقصور على الزوج ثبوتا فيكون سقوطه عليه زوالا لان الزائل عين الثابت كملك اليمين بل اولى لان
ملك اليمين لجواز الكتابة به ملك البدل بخلاف ملك النكاح فانه لا يملك عن مهر ولئن ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يقتضي
مالا لان الاملاك لا تضمن الا بالاملاك مقدرة بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان النكاح شرع لمعنى السكن والازدواج
وابقاء النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فانى يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي لمعنى تفرع الادمي
منه فكان معتبرا به واما تقوم البضع عند الثبوت فلاظهار خطر ذلك المحل لانه لا يتملك مجانا فاما تملكه مجانا فلا يعظم خطره
عنده فاما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صحت ازالته بالطلاق من غير شهود ولا عوض فعند زوال الاستيلاء والملك
الوارد عليه لا يحتاج الى التقويم واما تقدير بالطلاق بعد الدخول لان الحاصل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر لا للاتلاف
بتقصير يد الزوج عن ذلك المال فاشبه الغصب للعبد ولابد للمأمور به الخ اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا
عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفته وقيل الحسن
كون الشيء مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وهذا معنى اللغة وهو ما يميل اليه النفس فان مال طبعا فحسنه
طبعي وان مال عقلا فحسنه عقلي وان مال شرعا فشرعي ثم ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان
صيغة الامر يتحقق في الكفر والسيئة والعبث لان ~~السلطان الامر ان السلطان~~ الجائر يأمر انسانا بالظلم والعبث الا ان
امر الشارع يقتضي كون المأمور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكثر الوجوه
قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فدل ان حسن المأمور لضرورة حكمة الآمر والعقل آلة لمعرفته لا ان العقل موجب للحسن
والا لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه النسخ بل كحسن العدل والاحسان وشكر المنعم ومعنى الحسن
اما ان يكون لعينه اي بواسطة نفس المأمور به او لغيره اي بواسطة غير المأمور به فان كان لعينه فهو اما ان لا يقبل السقوط او
يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم اي بما حسن لعينه لكنه شابه ما حسن لغيره كالتصديق نظير ما حسن لعينه ولا يقبل لعينه
السقوط والصلوة نظير ما يقبل السقوط والزكوة نظير الملحق به اما حسن التصديق لا يحتمل السقوط بحال سواء كان مكرها او غير
مكره واما الصلوة فانما حسنت لعينها لانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم اذ قيام العبد بين يدي الرب
واضعا يمينه على الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيم لمن بين يديه ثم اعقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم الحاقه السجود
نهاية في التعظيم بوضع اشرف جوارحه اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة القرآن تدل على انها للتعظيم
والمبالغة للتنزيه والتقديس فشرعت مع جميع افعالها واذكارها لتعظيم الرب وهو حسن في نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا
كان في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة وقبل الوقت او حالة كالصلوة في حال عدم الطهارة فتغير قبحه
لهذه العوارض واما صارت الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص
الرحمن لا بنفسها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا

بواسطة

بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر
الى الجهاد الاكبر اذ فيه في نفسه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة
شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة تساويان في ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلاد عن اهلها
الوسائط مثل بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فيه فصارت بلا واسطة وصارت هذه العبادات كالصلوة حتى شرطها
الا اهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في فصل الزكوة ولا يقال ان الصلوة صارت حسنة بواسطة
الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة الحسن ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان
الصلوة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه
القبلة وعند التنفل على الدابة او لغيره اي حسن المأمور به لمعنى في غيره وذلك الغير اما ان يتأدى بنفس المأمور به
او لا والاول كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهير وانما صار حسنا للتوصل به الى
اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الجمعة ولهذا يسقطان
بسقوط الصلوة والجمعة ثم انهما لا يتأديان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود بعدهما واما الثاني كالصلوة
على الميت والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث والجهاد تخريب لبنيان الرب وتخريب
البلاد وليس فيهما حسن وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت وكفر الكافر قضاء لحق المسلم واعلاء لدين الله
حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة منهيا عنها قال
الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولو اسلم الكفار لم يبق الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيامة الخ واما غير الوسائط فيهما وهي اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار حسنا لمعنى
في غيره دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بخلق الله فيثبت باختيار العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوسائط
فيهما بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد اذ كون النفس عدوا له وكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق الله تعالى ولا يقال
لو كانت النفس غير جانية فكيف لزم قهرها لانا نقول لو كانت عدوا لوسعنا بمعونها ولاجبنا بغيرها وعن منافعها
لازم فكذا قهرها فكما ان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وانما جبلت النار كذلك فكذا قهرها صيانة
النفس لازمة عن هواها وذا في المنع عن شهواتها وهواها قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى الاية او يكون
حسنا لحسن في شرطه اي يكون المأمور به حسنا بواسطة كون القدرة عليه شرطا لوجوبه بعد ما صار حسنا لعينه
او ملحقا به كالصلوة مثلا فانها حسنة لعينها وقد ازدادت حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء
ويسمى هذا القسم جامعا وقوله والقدرة التي الخ نظير هذا القسم وهي نوعان اي القدرة التي يزداد بها حسن

ويسؤال معنى الحديث ان الكفار لن يسلموا جميعا فلا يفنى ذكره الا لو امكن اسلام الكفار جميعا لما بقي الجهاد فرضا ح ل

ولا يقال ان الامر حظ للعبد في ارادة عداوة النفس الا ان يقال جعلها عدوا لانا بابه جعلها مطمئنة غير عدو له ح ل

المأمور به نوعان مطلق أي بمطلق القدرة بدون وصف كونها ميسرة للواجب أم لا ويسمى القدرة الممكنة أيضا
وهو شرط في أداء كل أمر أي مطلق القدرة شرط في وجوب أداء كل أمر بمعنى يخص هذه القدرة بوجوب الأداء دون القضاء حتى إن الفائت
من الصلوات والصيامات والزكوات يجب قضاؤها في النفس الأخير وإن عجز في تلك الساعة ولا يقال تكليف بما ليس
في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة هذا لأن هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف
ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك
الواجب بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق بوجود القدرة في الابتداء ولا يحتاج إلى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث
فإنه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الأداء أن يكون الواجب واحدا وكيف فإن في الأداء يجب عين
المأمور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق في اشتراط القدرة بين الأداء والقضاء لأن الأداء إذا كان مطلوبا لعينه
يشترط فيه حقيقة القدرة وإن كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها على ما نبينه فكذا القضاء إذا كان الفعل منه مقصودا
يشترط فيه القدرة وإلا يشترط فيه التوهم أيضا ففي النفس الأخير إنما يبقى وجوب القضاء بناء على توهم الامتداد لتظهر
أثره في المؤاخذة والإيصاء كما في الجزء الأخير من الوقت بناء على التوهم لتظهر أثره في القضاء فإن قيل يلزم عليه
ما إذا فاتته صلوة في الصحة فقضاها في المرض قاعدا أو موميا أو مضطجعا حيث يجوز ولو لم يشترط القدرة
في القضاء لما جاز لأن القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها قلنا إنه قضاها كما وجبت لأن
الشرط القدرة التي تمكنه من الأداء إما قائما أو قاعدا أو موميا مكتفية وظهر أن الاستطاعة على القيام ما كانت
شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا على القيام لأن القيام مشروط متعينا ألا ترى أنه لو كان مريضا يلزم
الصلوة على ما يستطيع كذا ذكر وهذا ليس بمتضح   والشرط توهمه لا حقيقته أي الشرط توهم ما يتمكن
به من الأداء وهو القدرة الممكنة لا حقيقتها التي يبتني التكليف عليها لأنها لا تسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة
ولا بد للتكليف من أن يكون سابقا على الفعل فوقعت الضرورة إلى نقل الشرطية إلى سلامة الآلات وصحة الأسباب
التي يحدث القدرة الحقيقية بها عند إرادة الفعل عادة فثبت أن الشرط توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا إذا بلغ
الصبي أو أسلم الكافر أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في جزء قليل من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة يلزمه الصلوة
عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قياسا لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة
ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لأن ذلك احتمال بعيد فلا يعتبر كاحتمال سفر الحج بغير الزاد والراحلة
واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المقعد بزوال العلة مع
ذلك لم يجعل شرطا للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الأهل
فيثبت به أصل الوجوب إذ هو ليس بمفتقر إلى شيء ثم يثبت وجوب الأداء بتوهم القدرة بامتداد الوقت الممكن كما كان

لسليمان عليه السلام ثم ينتقل بالعجز الحالي إلى خلفه وهو القضاء كما في الحلف على مس السماء فإن اليمين تنعقد لتوهم البر لأن السماء
محل مسه ثم يحنث للعجز الحالي وذلك كاف للحنث وتوهم القدرة إنما لا يصلح شرطا للتكليف إذا كان المطلوب
منه عين ما كلف به فأما إذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه فهو كاف لصحته كالأمر بالوضوء إذا كان المقصود منه خلفه
وهو التيمم يصح بتوهم الماء وإن كان بعيدا فكذلك في مسئلتنا وذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا أن من أدرك الجزء الأخير يلزمه الصلوة
لأنه يتمكن من أدائها بأن يأتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت فكان ذلك أداء لا قضاء وهذا هو المذهب فيجب على هذا
الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فأما في الفجر فلا يجب عليه إذ التحريمة لا
تتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فيه فإذا لم يشرع فيه أو شرع ثم أفسد يجب عليه قضاء ذلك القدر
فإذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد   وكامل أي والنوع الثاني من أصل القدرة
لا بد للتكليف فاعلم أن القدرة تتفضل ومن علمائنا في بعض الواجبات فسمى التكليف بها شاحذ القدرة كاملة زائدة على
أصل القدرة من علمائنا وسمي قدرة ميسرة لحصول اليسر في الأداء بسببها ولهذا شرطت هذه القدرة في أكثر الواجبات
المالية لا البدنية لأن أداءها أشق على النفس من البدنيات إذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب
بالاختيار أمر شاق على النفس فكان اشتراط اليسر وكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الإمكان إلى صفة السهولة واليسر فشرط
بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا إذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لأن صفة الواجب تتبدل من اليسر إلى
العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة وليس معنى التغيير أن الحق كان واجبا بصفة
العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة إلى صفة اليسر بل معناه أنه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صار كأنه تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا تسقط الزكوة بهلاك المال
والعشر بهلاك الخارج والخراج إذا اصطلم الزرع آفة لأن كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي إذا
تمكن من الأداء ولم يؤد حتى هلك المال لأن الواجب تقرر عليه بالتمكن ثم بالهلاك عجز عن الأداء وبالعجز يبرأ عن الأداء
فيبقى عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولكنا نقول إنها واجبة بقدرة ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء
الواجب لأن الحق المسمى متى وجب بوصف لا يبقى إلا كذلك لأن الباقي عين الواجب بعد الهلاك لا يكون غرامة فلا يكون
الباقي ما كان واجبا ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وإن كان الباقي غرامة لأنه لما تعدى على محل مشغول
بحق الغير عند المستهلك جعل ذلك زجرا عليه فبقي الواجب ببقاء المال تقديرا والدليل على أنها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط
النماء وإن كان يمكن أداؤها بدون النماء غير أن الشرع أقام حولان الحول مقام النماء الحقيقي إذ هو سبب حصول النماء وفي
اشتراط حقيقة النماء حرج وكذا أداء القليل من الكثير مع إمكان أداء الكل دليل على أنه واجب بصفة اليسر وكذا إيجاب
الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط إلى النصف دليل على أنه

لا يسقط
فلو بقي الواجب
صح

واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب وإنما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة في الخراج لأن الواجب ليس
من جنس الخارج فأمكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا في إبطال حق الفقراء ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره
بخلاف العشر لأنه اسم إضافي فلا يمكن إيجابه إلا في النماء الحقيقي بخلاف ما إذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لأنه
لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الأرض إلى آخر السنة لا يسقط الخراج فإن قيل يلزم على هذا التقدير
عدم أن يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وبقاء الحكم يستغني عن العلة كما يستغني المشروط عن بقاء الشرط فيجب أن لا يشترط دوامها
لبقاء الواجب قلنا ذلك إذا أمكن البقاء دون العلة فأما إذا لم يمكن بأن يكون العلة بخصوصه فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا
كذلك لأن اليسر لا يبقى بدونها   بخلاف الأولى أي بخلاف القدرة الممكنة فإن بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط
الحج بفوات ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بعد الوجوب بهلاك المال لأنهما وجبا
بقدرة ممكنة وإنما قال ذلك جوابا عما يقال إن الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد و
الراحلة والنصاب في صدقة الفطر وبيان الجواب أن على أصل القدرة فإن أدنى القدرة في صحة البدن بحيث يقدر على المشي
والاكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر أصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو نحوهما فما فوقها
بخلاف الأول حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال حيث يجبان بقدرة ممكنة أما الحج فلأن الشرط فيه بعض الاستطاعة
لقوله تعالى من استطاع إليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي من الكعبة إلا بزاد وراحلة على ما عليه العادة فإن اشتراطهما
لبيان أدنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة لا للتيسير إذ اليسر لا يقع إلا بخدم ومراكب وأعوان وليست هذه
الأشياء شرطا بالإجماع فثبت أنه واجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة الفطر لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة لأنها تجب
بثياب البذلة أي ينقلب الحال التي يلبس في المواسم واشتراط الغناء بالنصاب فيها لا لليسر بل ليصير الموصوف
أي بالغناء أهلا للإغناء تبع هذه الصدقة وجب إغناء الفقير لقوله عليه السلام أغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة
صفة الغناء في المكلف ليصير أهلا للإغناء إذ الإغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض بأن المراد
من الإغناء المذكور في الحديث ليس الإغناء الشرعي بل الإغناء عن المسألة بإيفاء كفاية يوم العيد فلا يكون الغناء الشرعي
شرطا للأهلية وأجيب بأن ذلك الإغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق لأنه شرع إغناء الفقير عن السؤال لا
لا حاجة وذلك لأنه لو اعتبر هذا الغناء وهو ملك نصف صاع فضلا أو أمر بالإغناء لعاد الأمر على موضوعه بالنقض لأنه
يصير محتاجا إلى السؤال وهذا لا يجوز لأن دفع حاجة نفسه كيلا يحتاج إلى المسألة أولى من دفع حاجة الفقير ولهذا شرط
أن يفضل عن ملكه صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يمونه يوم الفطر وليلته إلا أن ما دون النصاب له حكم العدم
في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الإغناء بصفة الحسن ولا يقال
حسن الإغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي فإن الله تعالى مدح أقواما على الإيثار مع مساس حاجتهم بقوله ويؤثرون

على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة لأنا نقول بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة
وإظهار الجزع عند إصابة المكروه فعلم أنه لم يحسن الإغناء من غير الغني لئلا يؤدي إلى الأمر المذموم بحسب العادة فأما من
آثر مراد الغير على مراده فهو نادر والحكم لا ينبني على النادر   فصل يثبت صفة الجواز إلى قال بعض مشايخ العراق لا يثبت صفة
الجواز للمأمور به مطلقا بالأمر حتى يقترن به دليل واستدلوا على هذا بأن الظان عند ضيق الوقت على أنه على طهارة فأدى [illegible]
الصلوة حتى يجب القضاء عليه مع أنه مأمور بأداء الصلوة وبين فساده فهو مأمور بالأداء شرعا ولا يجوز المؤدى
إذا أداه والصحيح عند الفقهاء أنه يثبت بمطلق الأمر صفة الجواز للمأمور به لما قررنا أن مطلقه يقتضي حسن المأمور به وذلك
لا يكون إلا بعد جوازه شرعا وأما قوله إن الظان إذا أدى لا يجوز صلوته فهو ممنوع فإن عندنا من كان عنده أنه على
طهارة فصلى جاز صلوته نص عليه محمد في كتاب التحري فيما إذا توضأ بماء نجس فقال صلوته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاد
ولا يقال كيف يلزمه الإعادة والأمر لا يقتضي التكرار لأنا نقول المؤدى جائز حتى لو مات قبل أن يعلم لا شيء عليه فأما
إذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا لأن التكليف بحسب الوسع وعنده أنه على الطهارة فيثبت الأمر
على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته الجواز على تلك الحالة فإذا تبدل حاله بأن علم يخاطب بالأداء وأما الحج فمعزول بما قلنا إن
الفاسد لأن وجوب أداء الأفعال بصفة الصحة فأما بعد الإفساد فالفاسد وجوب التحلل عن الإحرام بطريق هو أداء
سوى الأول   وانتفاء الكراهة حكي عن أبي بكر الرازي أنه كان يقول صفة الجواز تثبت بمطلق الأمر شرعا فقد يتناول
الأمر ما هو مكروه شرعا بدليل أداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعا وهو مكروه أيضا وكذا
قوله تعالى وليطوفوا طواف المحدث عنده حتى يكون طوافه جائزا ويكون مكروها شرعا والصحيح عندنا أنه يثبت الجواز وانتفاء
صفة الكراهة لأن بالأمر يثبت الإذن بالمأمور به لأنه لطلب إيجاد المأمور به ومن ضرورته انتفاء الكراهة وأما الصلوة
بعد تغير الشمس فالكراهة فيها ليست للصلوة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلوة وكذا في الطواف
الكراهة ليست في الطواف بل بوصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء   وإذا عدم صفة الوجوب
أي إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا وقال الشافعي يبقى صفة الجواز لأنه ليس من ضرورة
انتفاء الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم عاشوراء فإن بانتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتف جواز الأداء ولكنا نقول الأمر
بعد ما نسخ موجبه يبقى أداء ولكن الجواز لا يضاف إليه لما فيه من المنافاة بين الجواز وموجبه إذ موجبه أداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد
بين الإقدام والترك شرعا والجواز فيما يكون فيه تخير وبينهما منافاة فلا يجوز إضافته إلى موجب الأمر كذا قاله مشايخنا العراقيون
وقال شمس الأئمة السرخسي الأمر لا يبقى أمرا بعد ما نسخ موجبه فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف في إضافة الجواز إلى الوجوب وأما
جواز صوم عاشوراء لا نقول بأنه موجب الأمر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الأيام وقد كان ذلك
ثابتا قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر فيبقى ما كان وحقيقة الجواب أن الجواز الذي في ضمن الوجوب ينتفي بانتفائه مع أن هذا ممنوع

لا الجواز الذي شرع لنيل الاجر   والامر نوعان مطلق عن الوقت ولهذا اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق
اداء المامور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب الكرخي وبعض
اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وحكى ابو سهل الزجاجي ان عند ابي يوسف
رح على الفور خلافا لمحمد وان في نوع على ابي حنيفة رح مثل قول ابي يوسف وقال محمد محي الدين الداري لا يدل على الفور ولا
التراخي بل يدل على الفور المشترك لان دلالة صيغته ساكتة عن تعيين وقت لفقدان دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وكذا لا
يدل عبارتها ولا دلالتها ولا اقتضاؤها فيكون القول بالفور والتراخي بدون قرينة قولا بلا دليل وهذا اقوى
ثم معنى التراخي لا ينافي اطلاقه بدون معنى جواز التاخير فقط لا التاخير فقط ومعنى الفور انه يجب تحصيل الفعل في اول اوقات
الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تاخيره عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل
انه لو اتى به يسقط عنه الفرض بالاتفاق فتاخيره عنه تفويت لوجوبه اذ الواجب لا يسع تركه في وقت وجوبه وهو مضبوط بان
الوقت شرط اقتضائه لانه يتصور به امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واعتقاد الوجوب على الفور فكذا الاداء ولان الاعتقاد شرع للتحصيل فكذا الاداء وبان
النهي فان الانتهاء يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر وضعت لطلب
الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد
لا توجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في
اي زمان شئت فلو اقتضى الفور يصير كما لو قيل افعل الساعة فيعود على موضوعه بالنقض لانه يغير حكم المطلق و
المقيد سواء واما قولهم فتاخيره عنه تفويت لوجوبه فذلك ممنوع لان ذلك حكم الواجب المضيق لا الموسع فانه يجوز تاخيره
الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي العمر عنه ولو خلي عنه فلا يلزم من التاخير تفويت الوجوب واما اعتقاد الوجوب فيستغرق
جميع العمر ومن ضرورته تحصيل الوجوب واما الفعل فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسيع كما يلزم فعله واما قوله يتقدر بقدرها فعلنا ذلك مسلم انه يلزم منه زمان يحصل
الفعل فيه واما ان يعين اول اوقات الامكان فلا فان قيل قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك يقتضي الفورية حيث عوتب
على ترك المبادرة قلنا لعله كان مقرونا بما يدل على الفور ومعاتبا به عن موافقة الملائكة استكبارا وعلوا ولانه لم ير
الامر بالسجود حكمة لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وانه كفر   ومقيد به اي المقيد وهو ما خص جوازه
بوقت معين يفوت بفواته اربعة انواع ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادائه وظرفا للاداء ايضا كوقت الصلوة
الا انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لان المراد من الظرف هنا ان يفضل الوقت عن الاداء والاداء يفوت بفواته فكان شرطا

لان فعل الاداء لا يختلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف
الوقت فان كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا حتى لا يتأدى بصفة النقصان وان كان الوقت ناقصا يجب في الذمة
ناقصا حتى يتأدى بصفة النقصان فكان سببا لان هذا دليل على السببية فان قيل قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان
الظروف محال والمحال شروط فما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات ومن الاداء اخراجها من العدم
الى الوجود فكان الغرض ان لا يلزم من كون الوقت شرطا للمؤدى ان يكون شرطا للغير على ان الاتفاق لزوم الشرطية من الظرفية
كالوعاء ظرف للماء فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف فان قيل لا بد من المناسبة بين الاسباب و
المسببات كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا له قلنا
الاوقات ليست سببا على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن
ترادف النعم لما كان فيها جعلت سببا لانها محل حدوث النعم تيسيرا او قيمة مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر
وهو اما ان يضاف الخ لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمؤدى لم يستقم جعل كل الوقت سببا لانه يلزم
تاخير الاداء عن وقته او تقدم الحكم على سببه لانه لو ادى في الوقت يلزم التقدم ولو ادى بعد الوقت يلزم التاخير
فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا جعل البعض سببا ضرورة وهو الجزء الاول من الوقت لانه يصلح للسببية ولا
دليل على الزائد عليه وهو الذي يعد مضي جزء منه صار بالاجماع واذا وجب الاقتصار على القليل كان الجزء السابق
اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت السببية والا ينتقل الى ما يليه والى ما يليه الى الجزء المتصل بالاداء
اي من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب وان لم يتصل الاداء بجزء ينتقل السببية
الى اخر الوقت وهو معنى قول الشيخ الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت
السببية والا ينتقل الى الكل وهو معنى قوله او الى الجملة وقال زفر ينتقل الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه
الا الاداء المفروض ويعتبر ذلك الجزء للسببية ويعتبر حال المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر من الحيض والسفر
والاقامة عند ذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير عن ذلك الجزء بالاجماع وعندنا لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحية
كل جزء للسببية يعتبر حال المكلف في حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء   فلهذا لا يتأدى عصر
امسه في الوقت الناقص يتجه قوله الى الجملة يعني لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير وانتقلت السببية الى الكل يجب في الذمة
كاملا فلا يتأدى في الوقت الناقص لان الناقص لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء
الاخير تعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان ولا يقال الكامل
يتأدى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان يخرج عن عهدته وان لحقه
فيه النقصان لانا نقول لا يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس من اجزاء الفعل المامور به فانه اثر

بفعل القيام والركوع والسجود وقراءة بما أمر به إلا أنه لم يعمل بما ثبت بأخبار الآحاد التي لا يزاد بها على الكتاب
وأما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع إلى نفس المأمور به لأنه أمر بها في الوقت الكامل بقوله عم أقم الصلوة لدلوك
الشمس فإذا أداها في الأوقات المكروهة فقد أدخل النقصان في نفس المأمور به لأن هذا الوقت انتقص بما أدي الأداء فيه
فلا يخرج به عن العهدة كما فصل وهذا الأخير من تحكم والإتيان بما ذكرتم يخالف بقوله عم ومن أدرك ركعة من الصبح
قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر وفي رواية من أدرك
سجدة من صلوة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلوته وإذا أدرك سجدة من صلوة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلوته
لأنا نقول بأولهما ما ذكره الطحاوي في شرح الآثار أن ورود هذا كان قبل نهي النبي عم عن الصلوة في الأوقات
الثلثة ولا يقال إن ذلك نهي عن التطوع خاصة لأنا نقول هو نهي عن الفرائض أيضا بدليل أنه عم لما فاته صلوة الفجر
غداة ليلة التعريس أخر في قضائها إلى ارتفاع الشمس كما فصل وفيه بحث لأنه لا يجوز أن يكون لوقوع الأداء في الوقت الشمس صح
المستحب لأنه لا يجوز التأخير لو أخره ليؤديها بأكمل الطهارتين وهو الوضوء لعدم الماء هناك قال فصل لو أضيف الوجوب
إلى جميع الوقت بعد خروجه وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي أن يجوز قضاؤه في وقت مثله
قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكره القاضي
الغني لأن هذا يقتضي أن لو قضى في اليوم الثاني وقع أداء في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك كذا ذكره القاضي الإمام الا صح
في شرح الجامع ويمكن الجواب أن الوقت الكامل أكثر من الناقص فكان الكل كاملا تغليبا للأكثر والجواب الصحيح
ما ذكره شمس الأئمة السرخسي أنه إذا لم يشتغل بالأداء حتى فات بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وإنما تتأدى
بصفة النقصان عند ضعف السبب إذا لم يصر دينا في الذمة وذلك إذا اشتغل بالأداء فيه لأنه يمنع صيرورته دينا
في الذمة ومعنى الجواب أنما إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم العصر صح
الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لأنه صار دينا بصفة الكمال فلا يتأدى بالناقص على أن صورة الإسلام ونحو الإسلام
ذكروا أنه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل أن يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال لم يسلم لأن سببه
ناقص لأنا نقول النقصان في الوقت لم يكن لمعنى فيه بل هو وقت كسائر الأوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لأن فيه
تشبها بعبادات الكفار في هذا الوقت فإذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الأوقات في
حق الإيجاب لأن النقصان كان متصلا بالوقت ليس متصلا ومن حكمه أي ومن حكم هذا النوع الذي جعل
الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين وهو أن يعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولا يسقط هذا
الشرط وهو التعيين بضيق الوقت لأنه من العوارض ومن لا تعارض في الأصل وهذا النوع سببه يرد وهو أن
التعيين شرط باعتبار أن الوقت ظرف فيسع فيه غير الواجب فإذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي أن يسقط

التعيين قال ولا يسقط الخ ولا يسقط بالتعيين يعني أن وقت الأداء لما لم يكن متعينا شرعا ولا اختيارا للعبد فيه لم يسقط
التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالأداء لم يتعين ويجوز الأداء بعده وإنما يتعين ضرورة
الفعل لأن التعيين قصدا وضع الأسباب وليس للعبد ذلك وإنما له ولاية الفعل لا وضع الأسباب قصدا تنزع إلى
الشركة وإنما له أن يوقع بما هو حقه ثم يتعين حكما للفعل لا قصدا كالحانث في اليمين له أن يختار نوعا من
أنواع الكفارة الإطعام والكسوة أو التحرير فأما أن يعين قصدا فلا يتعين حتى لو أن يفعل الآخر بعد التعيين
أو يكون معيارا أي النوع الثاني من المؤقت ما يكون الوقت معيارا له أي مقدرا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد
الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه لأن الصوم أضيف إليه فقيل شهر صوم رمضان في الإضافة
دليل السببية وسيأتيك بيانه إن شاء الله وهو شرط لأدائه أيضا إلا أنه لم يذكره لأنه عرف بكونه موقتا إذ الوقت
شرط الأداء في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه سببا ومعيارا لأن الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور والمعلق وقد
لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر فيصير غيره منفيا فيه كونه معيارا لأنه لا يسع فيه
إلا صوم واحد كالمكيل في معياره لوجوده قوله عم إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان فانتفى غيره
لكونه غير مشروع وإذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم أي يتأدى من الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم ومع الخطأ
في الوصف أي وصف الصوم بأن نوى صوم القضاء أو النذر والكفارة أو النفل وقال الشافعي لا يتأدى الواجب
إلا بنية فرض رمضان لأن وصف الفرضية عبادة كأصل الصوم بدليل أنه يحصل به زيادة ثواب ويستحق بتركه
زيادة تغليظ في العقاب فيمتنع حصوله لا عن اختيار العبد كأصله فيشترط النية له كما شرط لأصله نفيا للجبر
كما في الصلوة وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف إلى اعتبار النية لأن اعتبار
النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها لتحصيل العبادة على ما سبق ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو الفرض
بلا خلاف ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم كالمتوحد في المكان ينال باسم جنسه وباسمه العلم
وإذا كان كذلك يجوز بمطلق النية على أن الإطلاق تعيين لما سبق لا على أن التعيين ساقط وكذا إذا نوى النفل أو واجبا
آخر لأن الموصوف بأنه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى
قول الشيخ ومع الخطأ في الوصف ولا يقال لا نسلم أنه يتأدى بنية النفل أو واجب آخر لأن المتوحد في المكان ينال باسم جنسه
ولا ينال باسم غيره فإن زيدا مثلا لا ينال باسم عمرو وإن نيل بأسماء يا حجر وكيف وأنه بهذه النية معرض عن
الفرض فامتنع أن يجعل مع الإعراض عنه مقبلا عليه لأنا نقول لو نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف
فلغت نية الوصف وبقيت نية الأصل إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل وأصل الصوم جنسه لا اسم غيره
ولا يقال لما تعين المشروع في هذا الوقت ينبغي أن يتأدى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر لأنه متى تعين بالأمر

اخذ حكم العين للتيقن وصار ما يتصور فيه من الامساك فيه مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المأمور كمن استأجر
خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان فعله فيه واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع اصلا او اداء الواجب بالعقد
بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتأدى منهما نفلا لانه لان الاداء غير مستحق عليهما فيه فلا يتعين الا بالنية ولكنا نقول
الشرع وان لم يشرع فيه غيره لكن ابقى منافع العبد التي يتمكن بها من اداء العبادة على ملكه فلم يكن بد من النية لتكون
صارفا ماله الى ما عليه لتمتاز العادة من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك وجد
منه اختيارا فلا حاجة الى النية لانا نقول انما شرطناها لا للاختيار بل لصرف هذا الفعل من العادة الى العبادة لا لاختيار اصل
الفعل وقد لم يوجد ذلك الا في المسافر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطا في الوصف يعني هو الصوم لا يصاب في
حق الكل مع الخطا في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رح وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا آخر
او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المسافر والمقيم لان وجوبه بشهود
الشهر فيعم في حقهما ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه بالاجماع وشرعه ينفي شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا يبقى
غيره مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم
سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق
المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له الرخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص ان يدع [illegible]
الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بالواجب الآخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من
اسقاط فرض الوقت لانه لو مات قبل عدة من ايام اخر لا يواخذ به ولو يواخذ بواجب آخر ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه
نظرا الى مصالح بدنه فلان يجوز الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب
انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لم يكن اثبات معنى الترخص بهذه النية لانه لا
فائدة في النفل الا الثواب وفي الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف فيلغو وصف النفلية فبقي
مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان انتفاء شرعية غيره من الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب
الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتاخير فصار هذا الوقت
في حقه غير متعين فيصح منه اداء واجب آخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو
رواية الحسن وهذا معنى قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت
على جميع الروايات لان الترخص بترك العزيمة لم يحصل بهذه النية بخلاف المريض فانه اذا نوى عن واجب
آخر او النفل يقع عما نوى عنه وهو رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخنا لان رخصته
متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان

رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح اما الرخصة في حق المسافر فقد
تعلقت بعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قائم مقام العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى
له حق الترخص وما تبعهما المص رحمه الله بقوله بخلاف المريض ويمكن هذا اختلافا في تخريج الرواية قال الشيخ العلامة علاء الدين
عبد العزيز رحمه الله في الكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر به
الصوم نحو الحميات ووجع الرأس والعين وغيرها والى ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم
وغير ذلك والرخص انما شرعت للحاجة الى دفع المشقة ومن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فيتعلق
الرخص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز
فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الرخص فيقع عن فرض الوقت
واما المريض الذي يضر به الصوم اذا صام عن واجب آخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق الرخص بعجز مقدر وهو
ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة رحمه الله تعالى وذكر ابو الحسن الكرخي ان
الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد
المرض وهذا لو لم يكن يأتي بالمل على صحة ما ذكرنا او يكون معيارا لا سببا هذا هو النوع الثالث من الموقت واعلم
ان الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار لان مقداره يعرف به لا سبب لان سبب القضاء ما هو سبب
الاداء وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين وسبب صوم النذر النذر وانما جعل من الموقت
لان وقته معين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكوة فان وقتها مطلق الوقت ويشترط فيه تبييت العزيمة في النية من
الليل لانه غير متعين لهذه الصيامات لان وقتها العمر فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل
فلا يقع عن محتمل الوقت وهو القضاء فاما اذا نوى من الليل يقع الامساك من اول النهار محتمل الوقت فيجوز اما
اذا انعقد لموضوع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا فوات فيه لان وقته العمر بخلاف
الاولين وهو الصوم والصلوة فانهما شرعا في وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك الوقت
او يكون مشكلا الى هذا هو النوع الرابع من الموقت اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
وهو ان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة
ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف
والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى متعين على وجه لا يفضل عن الاداء و
باعتبار الحياة من السنة التي تأتي بعدها لا يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة و
فخر الاسلام وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني الاشكال في انه مضيق او موسع ويتعين اشهر الحج من العام

الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد وقال أبو يوسف يتعين أشهر العام الأول للأداء كآخر وقت الصلاة للصلاة حتى لو أخر عنه
يأثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التأخير من العام الأول إلى الثاني والثالث بشرط أن لا يفوته احتج أبو يوسف بأن العام
الأول في حق المخاطب به آخر الوقت فيحرم عليه التأخير لأن الوقت حجة أشهر الحج من عمره لا من جميع الأعمار ولا الأشهر التي
من عمره ما كان متصلاً بعمره وهذه الأشهر هي المتصلة بعمره يقيناً والتي لم يجئ غير متصلة بعمره لأن اتصالها مشكوك إذ الموت
في السنة غير نادر والاتصال غير ثابت في الحال وعلى اعتبار عدم الاتصال لا يبقى وقت الحج غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه
تفويتاً كتأخير وقت الصلاة فيتعين الأشهر من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات ومع هذا لو أدرك العام الأول
الثاني وأدى كان أداءً ويرتفع إثم التأخير لأن الوجوب يطرق التضييق في العام الأول للشك في إدراك العام الثاني فإذا
أدرك فقد فات ذلك الشك فيرتفع الإثم ويكون أداء لاتصاله بعمره وأما تأخير النبي عليه السلام فكان بعذر وهو اشتغاله
بأمر الحروب وغيره ولأن التأخير إنما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فإنه كان يعلم أنه يعيش إلى
أن يبين أمر الحج الذي هو أحد أركان الدين وهذا الوجه لا يتحقق في حق غيره احتج محمد بما روي عن النبي عليه السلام أنه حج
سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست منها فعلم أن التأخير جائز ولأن الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت
أدائه لا أشهر الحج من العام الأول بعينها وما من سنة تمضي إلا ويتوهم إدراك الوقت بعدها وإنما يثبت العجز بعارض
الموت فترجح الحياة عليه لأن ما كان ثابتاً فالظاهر بقاؤه إلى أن يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر فإذن لا
يتعين إلا بتعيينه فعلاً كصوم القضاء فإنه موقت بالعمر ثم لا يتعين إلا بتعيين العبد فعلاً فكذا هذا واعلم
أن ما ذكره محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وهي مستورة ولا يجوز بناء الأمر عليها لأنه لا بد في
حل التأخير من الجزم بالتحليل أو التحريم بالتأخير فيلزم منه القول بعدم الإثم إن مات كما هو مذهب الشافعي ولا إثم بنفس
التأخير إن لم يفت كما قال أبو يوسف كما ذكر في بعض أصول الفقه والصحيح من قول ما ذكره أبو الفضل الكرماني في إشارات
الأسرار أن الحج موسع يحل فيه التأخير إلى الأداء على ظنه أنه إذا أخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد وأما إذا مات
قبل أن يحج فإن كان الموت فجأة لم يلحقه إثم وإن مات بعد ظهور أمارات يشهد قلبه بأنه لو أخر يفوت لم يحل له التأخير
ويصير مضيقاً عليه لأن العمل بدليل العقل واجب عند عدم الأدلة ويتأدى بإطلاق النية أي ويتأدى الحج بالإطلاق
النية بأن قال اللهم إني أريد الحج لأن الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج أن لا يتحمل المشاق الكثيرة للحج النفل فصار الوصف
متعيناً بدلالة الحال فاستغني عن التعيين صريحاً وينصرف المطلق إليه وأما إذا نوى النفل فهو نوى ما ... صريحاً أنه وقع
ما نقض بالحال لأن الدلالة لا تقاوم الصريح فلا يتأدى بنية النفل بخلاف الصوم فإنه متعين لا مزاحم له فيه فيتأدى بجميع
النيات والكفار يخاطبون بالحج اعلم أن الكفار يخاطبون بالإيمان لأن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان
قال الله تعالى قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ولا خلاف أنهم يخاطبون بالمشروع من العقوبات وفي هذا المقام

الحدود على أهل الذمة عند تقرر أسبابها لأنها تقام بطريق الجزاء والعقوبة لتكون زاجرة عن أسبابها وباعتقاد حرمة
السبب يتحقق ذلك والكفار أليق بذلك من المؤمنين ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمعاملات أيضاً لأن المطلوب بها معنى
دنياوي وذلك بهم أليق فإنهم آثروا الدنيا على الآخرة ولأنهم ملتزمون بعقد الذمة أحكامنا فيما يرجع إلى المعاملات
ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وهم ينكرون
ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد فإن محمداً رحمه الله قال في السير الكبير من أنكر شيئاً من الشرائع فقد أبطل قول لا إله
إلا الله فظهر أن الجحود ذلك كفر منه يعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على أصل الكفر وسائر الأدلة يقولون فيه قول
المفسر ﴿الذين لا يؤتون الزكاة﴾ أي لا يقرون بها وقال إخباراً ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ فثبت أن
الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا أن ذلك
يتناولهم أيضاً والأداء واجب عليهم لأنه إذا لم يكن الأداء واجباً عليهم لا يعاقبون على ترك الأداء في الدنيا ولأن الكفر
رأس المعاصي فلا يصلح سبباً لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم أن سبب الوجوب في صلاحية الذمة للوجوب
وشرط الوجوب وهو التمكن متقرر في حقهم فلو سقط الخطاب بالأداء كان ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال
إن الأهلية لا تتحقق في حقهم لعدم أهلية الكفار للعبادة إذ العبادة تتصور من المؤمن لأنا نقول ذلك يمكن بشرط
تقديم الإيمان كما أن الجنب والمحدث يتمكن من أداء الصلاة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا يخاطبون
بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسألة غير محفوظ عن أصحابنا المتقدمين نصاً
ولكن مسائلهم تدل على ذلك فإن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي فاتته في حال الردة عندنا خلافاً فاتتها خ
للشافعي والمرتد كافر وفعل الخلاف سبباً وبيان ... وهذه المسألة تدل على أنه لم يكن مخاطباً بالأداء وهو
ضعيف لأن سقوط القضاء عن المرتد والكافر الأصلي بعد الإسلام بقوله تعالى ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾
وبقوله عليه السلام الإسلام يجب ما قبله والسقوط بعد الثبوت من الحرج لا يدل على انتفاء أصل الوجوب والصحيح
من الاستدلال على هذا المذهب ما ذكر محمد في المبسوط وهو أن من نذر أن يصوم شهراً ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من
الصوم المنذور شيء لأن الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لأنه ما أدى
المنذور بعد فعلم أن المراد أن الردة تبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة مذهبنا أن النبي عليه السلام لما بعث معاذاً
إلى اليمن قال ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على أن وجوب الشرائع مرتب على الإجابة بالإيمان ولأن الأمر بالأداء
لنيل الثواب في الآخرة بالأداء حكماً من الله تعالى والكافر ليس بأهل لثواب الآخرة عقوبة له على كفره فإذا انعدم أهليته
فيما هو المقصود بالأداء ظهر به انعدام أهليته للأداء بخلاف الإيمان فإنه أهل لثواب الإيمان وإن لم يكن أهلاً للثواب

العبادات مع كفره والجواز ان يكون مأمورا بالاداء بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل العبادات فلا يكون تبعا للغير
وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الخ ومنه النهي اي ومن الخاص النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية
للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكر في المتن ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى
ولا تقربوا الربا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية و
بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي واليأس
كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله عم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي
مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق وانما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما
او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المذاهب والمختار كذا في عامة كتب الاصول ثم موجبه عند الجمهور وجوب الانتهاء
عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بآكد الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الايجاد فكذلك
طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء وانه يقتضي اي النهي يقتضي قبح المنهي عنه كما ان الامر
يقتضي حسن المأمور به ضرورة حكمة الآمر والنهي ايضا يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى
عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة وهو ان يكون اي المنهي عنه في القبح منقسم انقسام
المأمور به في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا وما قبح لغيره وهو نوعان ايضا وصفا ومجاورا
وقوله كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء نظير ما قبح
لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبيح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو
قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فكان هذا ملحقا بما قبح
لعينه بواسطة عدم المحلية لانه لا يتصور عقلا الحلول في غير محله وصوم يوم النحر منهي باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد
وضيافة لا باعتبار ذاته اذ في ذاته امساك لله تعالى في وقته الا انه يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون قبيحا باعتبار العوارض
والبيع وقت النداء قبيح لمجاور للبيع وهو ترك السعي يجوز ان ينفصل عن البيع وعلى العكس والنهي عن
الافعال الحسية يقع على القسم الاول اعلم ان النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن
الافعال الحسية اي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه بالاطلاق لان تثبيت
القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لانه لا يمكن تحقق هذه الافعال
مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يتبع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة
الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي فان الدليل دال على ان النهي عنهما لمعنى الاذى وللشفقة لا لعينهما وحكم النهي فيما قبح
لعينه بيان ان المنهي عنه غير مشروع اصلا وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف

تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة يقع على الذي قبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي
مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي في القسمين اي الحسية والشرعية ينصرف الى ما قبح
لعينه يعني لم يبق المنهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي حسيا كان او شرعيا لان النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء
الحسن فالامر المطلق يقتضي الحسن لعينه في المأمور به فكذا النهي يقتضي القبح في عين المنهي عنه ولان كمال القبح اذ
الاصل في المطلق ان ينصرف الى الكمال ولان كونه منهيا يقتضي ان يكون مباشرته حراما وكونه مشروعا يقتضي
ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا وهذا معنى قول الشيخ لان المنهي
عنه معصية الخ وجه قولنا ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتهاء عما نهي
عنه باختياره يثاب عليه ومن اقدم على مباشرته باختياره يعاقب عليه وكونه قبيحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان
لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء على عدمه في نفسه لا يعلق باختياره فلهذا لا يثاب على
الامتناع من المنسوخ فعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب
الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يتبع بسبب القبح في عينه فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه
لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فعلينا ترجيح جانب
التصور اولى لان فيه جمعا بين الادلة من وجه لانه يرجع القبح الى الوصف وفي اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب
التصور بوجه فكان الاول اولى ولان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه يصير نسخا وهو غير النهي
حدا وحقيقة وفي ابطال القبح الذي ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضى ابطال المقتضي ضرورة فيعود على موضوعه
بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه به فكان اولى وهذا معنى قول الشيخ
لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي فيثبت ان حكم النهي في التصرف الشرعي عند فساده اذا
كان النهي لوصفه وكراهته اذا كان لمجاوره ولا تنافي بين كونه مشروعا باصله منهيا بوصفه لعدم اتحاد الجهة فان قيل
ان الفعل المشروع وجوده بارتكاب فعل العبد واطلاق الشرع واذنه فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى
حاله فيصح النهي بناء عليه يعني ليس في وسع العبد الا النية والامساك فاما صيرورته عبادة فمفوض الى
الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما فاما نفس الفعل فمتصور منه فلم لا يجوز ورود النهي
باعتباره قلنا حاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا ولكنا نقول الاسم اي فعل
العبد بدون اعتبار الشرع انما يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعا فبدون
ذلك لا يسمى صوما كما ان الامساك في الليل او من الحائض مع النية لا يسمى صوما والمنهي الصوم لا الفعل وذكر الغزالي
ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوي الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع والفقهاء والشرع في الاوامر

في ابطاله
اتحاد

انه يستعمل الصوم والصلاة والبيع لمعانيها الشرعية فاما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل
قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا الاية واما امثال هذه المعاني مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت عرف
استعمال الشرع فرجع الى اصل الوضع فيقول صوم يوم النحر منهي وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام يرجع الى
ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد لانه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا
للمنهي عنه بالاتفاق مع حصول الامساك اللغوي فعلم ان المنهي عنه الشرعي ولان المنهي عنه لو كان اللغوي فلا نهي اذن
عن الصوم الشرعي فيبقى ثابتا كما هو اصل وفيه بحث لان النهي عن اللغوي يستلزم النهي عن الشرعي لاستلزام الشرعي فكان
النهي عن اللازم نهيا عن ملزومه   ولهذا كان الربوا اي ولان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءها وعدمها
قلنا ان بيع الربوا وسائر البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله منهي بوصفه حتى لو قبض
المبيع في هذه البيوع يثبت الملك للمشتري اعلم ان بيع الربوا وهو بيع معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل
خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة كما لو باع درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل فانه يفوت المساواة
التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اي الشرط الفاسد في فساد البيع وعدم المنع من
الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معناه من حيث انه فضل خال عن العوض
يستحق بعقد المعاوضة ثم النهي عن المسلمين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث
وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا يعدم
به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا خلل في شيء من ذلك بالدرهم الزائد او الشرط الفاسد لكن يثبت
به صفة الفساد والحرمة ويملك البيع بحمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع
بها فلما كان الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي شبهه وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا
ان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من جملته وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع لازم وبيع غير لازم لما
كان شرط الخيار فيه فيرجع النهي وصفه وهو كونه حلالا فارتفع الوصف فصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا
للملك وينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك
الا بانضمام القبض كما في الاسرار   وصوم يوم النحر اي وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله
في وقته اذ المشروع اصل على العموم يعني والنهي الا بما في قوله تعالى لعلكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم ومؤنة ما على
الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحملهم على الاعطاء اليهم وفيه اطفاء حرارة الشهوة الخادعة المفضية للعواقب
وانقيادها لطاعة مولاها وكذلك لا خلل في الوقت اذ هو وقت كسائر الاوقات غير مشروع بوصفه وهو

اللغوي

كونه مسلوما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين فانه لا يحصل الا به لان الامساك حمية او لعدم
اشتهاء او لعدم طعام ليس باعراض بالاجماع ويمكن تصور الصوم بدون الاعراض فيكون الصوم منهيا بمعنى
الاعراض فكان منهيا بوصفه مشروعا باصله   والنهي عن بيع الحر اي اعلم ان قوله وبيع الحر اي جواب عما
يورد نقضا على اصلنا وهو ان النهي في التصرف الشرعي يقتضي مشروعيته والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح
ونكاح المحارم لا يقتضي ذلك حتى لا ينعقد هذه العقود ولا يفيد الملك بالقبض مع انها تصرفات شرعية فقال
والنهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لانه اضيف الى غير محله فان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما في
الصلب والرحم ليس بمال فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فيكون مجازا عن النفي فيقتضي عدم مشروعيته
لان النفي يقتضي النسخ المضامين ما في اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه والملاقيح
ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الناقة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجيء المفعول منه الا
موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار وصورة المسألة ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل
او الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك   ولهذا قال الشافعي حرمة المصاهرة بالزنا
لا يثبت يعني قول الشافعي وهو ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد وان المنهي عنه قبيح لعينه
فان الشافعي حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة ولهذا من الله بها علينا بقوله فجعله نسبا و
صهرا والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي وكذا الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب
لانه حرام والملك نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد على المولى او الخروج على قصد قطع الطريق
لا يكون سببا للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار على اموال المسلمين لا يكون سببا للملك
لانه حرام ومعصية فلا يكون سببا للمشروع وكذا يقول نحن لا يوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا وكذا
جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد الذي هو اصل في استحقاق هذه الكرامات كما في
الوطي الحلال بيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس بمعنى الملك بل بمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل
يختلط بماء المراة ويتولد منه الولد فيثبت حكم البعضية من الولد والواطي والموطوءة فيثبت حكم البعضية التي بينها
وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وابائه وابنائه لان الولد الذي هو بعضهما يثبت الحرمة في حق
الولد للبعضية ثم تتعدى منه حرمة اباء الواطي وابنائه الى المراة وحرمة امهاتها وبناتها الى الرجل
لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة الولد لان جزءه صار جزءا منهما فان الولد يضاف
بكماله اليهما فكان الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر فاقيم السبب الظاهر وهو
الوطي مقام الولد وجعل الولد كالحاصل بعد بدا واعتبار الاحتياط فكما ان الوطي الحلال يفضي اليه فالوطي الحرام

بعض النوافل ايضا بلا تفاوت فيجوز ان يقام مقام الولد في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة
على هذا التقدير الا ان الاستمتاع بالبعض حرام لقوله عم ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة
النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عم حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة لان ثم الوطي الحرام مقام الولد
ولا عصيان في الولد الا ان انه يستحق لجميع كرامات البشر كولد الرشد فيقام مقام الولد من غير نظر الى وصف في نفسه
كالتراب لما قام مقام الماء يعمل عمله وان كان في نفسه ملوثا وكذا نقول في العصيان الملك لا يثبت مقصودا انما يثبت بالبيع
والهبة بل يثبت شرطا للحكم الشرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات بعدوان الواجب في الغصب بدل العين
لا بدل اليد كما قال الا يرى ان الضمان يجب بمقابلة المقصود ومقصود المالك عين الدراهم لا امتلاء كيسه بيده
والجبر يعتمد على الفوات لان الفائت يجبر لا القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملك المالك في العين
ليكون جبرا لما فات ولئلا يجتمع البدلان المبدل في ملك واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان فعلم
انا نثبت بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك في العين يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه
ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وهو معنى قوله عم في
الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها ولولا ملكوها لما امرهم به لان التصدق
بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر يباع ويحفظ ثمنه وكذا القول في
سفر المعصية انه ليس بمنهي لعينه لانه من حيث انه خروج مديد مباح واما العصيان في فعل قطع الطريق او التمرد
على المولى وذلك مجاور له فكان كالبيع وقت النداء الا ترى انه لو قصد في ذلك السفر الحج يثاب عليه وكذا العبد اذا لحقه
اذن مولاه لا يبقى معصية فبهذا ان المعصية مجاورة له فيصلح سببا للرخصة وكذا نقول في الاستيلاء انه انما صار
معصية بواسطة عصمة المحل الا ترى انهم لو استولوا على مال مباح يملكونه والعصمة ثابتة في حقنا دون حقهم لانقطاع
ولاية تبليغهم ولان العصمة ثم ثبتت بالاحراز الدار في حقهم لا لانها اما باليد او الدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح
فيملكونه **واما العام** فكذا الى اخر قوله افراده اي افراد الخاص وقوله منفقة الحدود على سبيل الشمول عن
المشترك فانه يتناول افراده على سبيل البدل كذا ذكره الكاكي في شرحه وقد يبحث فان قوله على سبيل الشمول يخرج عنه ذكر لان
المشترك يخرج بقوله منفقة الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بقيد بل هو تفسير التناول لان العام
يتناول كل فرد باعتبار معنى واحد كالمسلمين مثلا فانه يتناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام مع
ان فيه نوع ضعف لان هذا انما يفهم من قوله افرادا منفقة الحدود لان يتناول الافراد المنفقة الحدود لا يكون الا بهذا
الطريق وهذا مما يفضي الى معنى كلام الشيخ ويمكن ان يقال هذا احتراز عن النكرة مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا منفقة الحدود
ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وانه توجب
الحكم

اعلم ان صاحب البديع من اصحابنا ذهب الى ان العموم من اوصاف المعنى وجعل اطلاق العموم على اللفظ بطريق العرض وهو تحقيق ان ... العموم ... تحقق من نظم الكلام ... اصلا ... في الواقع ويطلق المعنى عليه وان كان على المعنى ليس بمناسب لان ... العموم فاطلاق العموم ... العموم وهذا لان العموم باعتبار ارادة المتكلم للمعاني والالفاظ وسيلة لبيان ارادة واما المعنى الى ... باعتبار الالفاظ لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالالفاظ ... في الاصول وشرح المنار ... العام المعنوي ... لا ... المراد ...

الحكم اي العام يعمل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا عندنا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء
والمتكلمين من ارباب العموم موجبه ليس بقطعي وهو قول الشافعي والشيخ ابي منصور وجماعة من مشايخنا حتى يجوزون
تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان العلم والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال
ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان يثبت بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر الواحد بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم وهو مع ذلك يوجبه
قطعا مع ذلك لان المستعار لا يزاحم الاصل وفي العام احتمال المجاز راجح مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه
اكثر واقوى فيؤثر في رفع القطع ولان احتمال الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة التخصيص وانه اخر
فيجوز ان في النص فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان بحال لا يحمل عليه الا بدليل فلا يعتبر من غير دليل واحتجنا
ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند الاطلاق وهو ما لحقه بعموم دليل على اطلاقه ثم صيغ العموم موضوعة له
وحقيقة فيه فكان ثابتا به قطعا حتى يقوم دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لان ارادة
عين المكلف وهو غيب عنا وما لا سبيل الى الوقوف عليه لا يجوز ان يصح بدون دليل يوضحه وصيغة العموم على ارادة الخصوص
من غير قرينة يدل على ايهام التلبيس على السامع ويؤدي الى تكليف المحال في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده على
ارادة الخصوص كما لا يجوز وروده الخاص على ارادة المجاز بلا دليل كذا اصل ولعل هذا ان يقول لا نسلم لزوم التلبيس
وتكليف المحال لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم
وقال ابو سعيد البردعي من اصحابنا وعامة المرجئة والاشعرية ان العام يحتمل فيما اريد به موقوف في حق العمل
والاعتقاد لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في التثنية والثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان لكل واحد بخلاف صاحبه
وقد يؤكد ويراد به الخاص قال تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود فكان بمنزلة المجمل فيتوقف هذا البيان
نعيم قال الصحابي رضي الله عنه والسلف تمسكوا بعموماته النصوص حتى خالفوا الصديق في قتال مانعي الزكوة بظاهر قوله عم
أمرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم
ورجعوا الى قوله وهو عام وما ذكروا من الاحتمال لا عبرة به بلا دليل لما ذكرنا يحدث الوتيرين وهو ما روى
انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عم
بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى
ماتوا فهذا حديث خاص ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عند ابي حنيفة بعموم قوله عم استنزهوا من البول
اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخه لان الادلة

ادمن شرط المماثلة ولا تعارض إنما يصح القول بالنسخ إذا ثبت تقدم الأول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك إذ لم يعرف التاريخ لا يقال قوله
قد ثبت تقدم الأول بدليل أن المثلة التي تضمنتها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الإسلام فدل انتساخه على
تقدم ذلك الحديث لم يثبت تقدم الثاني بدليل بل هو مجرد احتمال فلا يعتبر وإذا أوصى له ذكر محمد رحمه الله في الزيادات
إذا أوصى بخاتمه لإنسان وبفصه لآخر بكلام موصول فالحلقة للأول والفص للثاني بالاتفاق ولو أوصى بفصه للآخر
بكلام مفصول فكذا الجواب عند أبي يوسف لأن الوصية لا تلزمه شيئا في حياته بل بعد مماته فكان البيان الموصول و
المفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لإنسان وبالخدمة أو الغلة لآخر وقال محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص
فكان إيجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك وتخصيص العام إنما يصح موصولا فإذا كان مفصولا يكون معارضا لا مخصصا
والعام مثل الخاص في إيجاب الحكم فيثبت الاشتراك بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسألة
لأن الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة والغلة من الرقبة
وذكر القاضي أبو زيد في التقويم وشمس الأئمة هذه المسألة في الزيادات من غير ذكر خلاف أبي يوسف إنما ذكر الشيخ هذه المسألة
لبيان المذهب ثم اعلم أن الخاتم ليس بعام حقيقة لأنه لا يقع على أفراده بل الفص جزء الخاتم ولا يصلح للفظ
باعتبار الأجزاء لكنه شبيه بالعام من حيث أن الفص يدخل في اسم الخاتم وفواته لا يخل بحقيقته ايضا كان
الزائد على الحلقة في الخاتم بمنزلة المتشابه كذا قيل ولا يجوز إلى هذا أشير بقوله إن تخصيص العام من الكتاب
بخبر الواحد والقياس ابتداء لا يجوز قال الشافعي متروك التسمية عامدا يحل أكله لحديث براء بن عازب أي سيرين أنه عم قال
المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم ولأن الناسي قد خص بالإجماع من الآية وبما روي أنه عم سئل عمن ترك التسمية
ناسيا فقال كلوه فإن تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة إياهما
وهي التسمية في القلب وتخصه بحديث براء أي سيرين ولكنا لا يحل أكله لأن النهي يقتضي التحريم وأكد النهي بحرف من
لأنه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وإنه لفسق الكناية عن الأكل فالفسق
أكل الحرام وإن كان كناية عن المذبوح فالمذبوح الذي سمي فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تع أو فسقا أهل لغير الله به
فلا يجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتداء وقوله لأن الناسي مخصوص غير مسلم فإن الناسي ليس بتارك
للذكر بل هو ذاكر فإن الشرع أقام الملة في حق الناسي مقام الذكر للعجز كما أقام الأكل ناسيا مقام الإمساك في الصوم
وإذا كان كذلك بقيت الآية على عمومها فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي
وقيل إن التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به أما الفرد الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع وههنا لم يبق تحت
النص إلا حالة العمد فلو لحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد مبطلا للنص وإنه لا يجوز مع أنه
لا يستقيم إلحاق العامد بالناسي لأن الناسي عاجز يستحق التخفيف والعامد جان يستحق التغليظ والفرق بين المعذور وغيره أصل

في الشرع في الذبح وغيره ألا ترى أن اشتراط الذبح في المذبوح يفصل بين المعذور وغيره وكذلك في التقويم يفصل بينهما وأما
حديث براء أي سيرين فمحمول على حالة النسيان بدليل أنه ذكر في بعض الروايات أن تعمدهم يحل كذا في المبسوط ولا يقال
لا نسلم أن المراد منه الذكر باللسان بل يطلق الذكر سواء كان بالقلب أو باللسان والذكر يكون بالقلب أيضا في اللغة لأنا نقول
المراد منها الذكر باللسان بدليل صلة عليه فإنه قال لم يذكر عليه والذكر عليه يكون باللسان فإنه يقال ذكر عليه إذا
ذكره باللسان وإذا ذكره بقلبه يقال ذكره غير معدى بكلمة على كذا في المحيط وشرح الهداية ولأن الذكر عليه أي لأن القصد
إيقاع الذكر عليه وإنما يقصد إلى الذكر بعد العلم به لأن القصد إلى ما لا يعلم محال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لأن الذكر
بالقلب كالخطر بالبال صار معلوما فصار موجودا فكيف يتصور القصد إلى إيقاعه ولا يقال النص يحتمل لأنه يحتمل
الذكر حالة الذبح وحالة الطبخ وحالة الأكل فلا يصح الاحتجاج به لأنا نقول أجمع السلف على أن المراد حالة الذبح لا غير
فإن قيل لا نسلم أنه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا لجواز أن يراد منها ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي أو ذابح
المشركين للأوثان أو ذابح المجوس والميتة أو المنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله وإنه لفسق وأكل متروك التسمية
عمدا لا يوجب الفسق فإنه يقبل شهادة من يأكله وبدليل قوله وإن الشياطين ليوحون أي ليوسوسون إلى أوليائهم
ليجادلوكم وإنما كانت مجادلتهم في تحريم الميتة ويقولون إنكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله وبدليل قوله
وإن أطعتموهم إنكم لمشركون وإنما يكفر الإنسان إذا أطاعهم في إباحة الميتة لا في متروك التسمية قيل في جوابه الآية
بعمومها يتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وإنه لفسق فلما أكل متروك التسمية فسق أيضا حتى أن من يعتقد حرمته
يفسق بأكله ولا يقبل شهادته ولكن من أكله معتقدا إباحته لا يفسق لما قلنا كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل
لأنه متأول ولئن سلمنا أن الآية نزلت في مجادلتهم إلا أن الله تع أجاب بجواب أعم كما هو دأب الشرع بلا ونفي الحرمة
عن وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فإن التحريم بوصف دليل على أن ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة
فلو حملت الآية على الميتة أو على ذابح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف لبطل الوصف المنصوص وإنه لا يجوز و
لقائل أن يقول بهذا لا يندفع سؤال الخصم وهو منعه تعطيل النص لجواز أن يكون حرمة الميتة أو ذابح
المشركين لعدم الذكر أو ذكر من غير معتبر لعدم الأهلية وفي المبسوط كان ابن عمر لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم
كلاهما وبه قال مالك وكان علي وابن عباس يفصلان بينهما كما هو مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية
عمدا وكفى بإجماعهم حجة ولهذا قال أبو يوسف لو قضى القاضي بجواز بيعه لا يجوز قضاؤه لأنه مخالف للإجماع وكذا لا يجوز
تخصيص قوله تع ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد مباح الدم لردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص إذا
التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر إلى الخروج فيقتل خارج
الحرم بعموم قوله تع ومن دخله كان آمنا إن صار آمنا وقال الشافعي يقتل فيه لأن الجاني قد خص من الآية بما روي أنه عم

لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على
الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فكذا في النفس فلما لم يبطل ادون الخصوص فالاولى ان لا يبطل اولا بالقياس
على ما اذا انشا القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق وكذا اذا التجأ اليه ولكنا نقول لم يخص منه شيء بل لا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس واما ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الاية لانها تتناول الانفس دون الطرف ولا في
حكم المال وكذا من انشا القتل فيه لان النص يتناول الداخل فيه لان بالدخول يثبت الامان لان الملتجي معظم حرمته
بالالتجاء فاستحق به الامن واما المنشئ فيه فانه هتك حرمته فلا يستحق الامن واما قتل ابن خطل فقد كان في ساعة
احلت مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا تعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة
ولئن ثبت فيحمل على انه لا تسقط العقوبة وذكر بعض الشارحين ان التمسك بهذه الاية مشكل لان الضمير في دخله
راجع الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها
ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا منع الخصم ان دخول البيت يفيد
الامن والحرم لا يفيده وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام عليه بها متعذر ولا يقال ليس المراد منه عين
الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومقامه خارج البيت لانا نقول مقام ابرهيم مقام من قام فيه
وتعبد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت ملحق بالحرم تبعا لانه من حرمه
لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة ومطافا كون الحرم كذلك و
الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال تعالى انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابرهيم رب
اجعل هذا البلد امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار الجميع كشيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فصار دعوى الضمير الى
البيت مساويا للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قال ومن ان
المراد منه هو البيت اعتبارا بعبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يفسره بذلك ولانه فسر الايات
بمقام ابرهيم وهو عطف بيان للايات وليس في كون البيت متعبدا اية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة وغوصها
فيها الى الكعبين وابقاؤها دون سائر ايات الانبياء لابرهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء قال وحكمه
خصوص الخ اعلم ان التخصيص في اللغة تعيين بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل
مستقل مقارن واحترز بقوله مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما وبقوله مقارن عن النسخ فانه اذا تراخى
دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص
هل يبقى عاما حقيقة في الباقي ام مجازا فمن شرط في العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن شرط فيه الاجتماع لا الاستغراق
يقول انه يبقى حقيقة الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة او الى الفرد ثم يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا

فقد اختلفوا فيه فقال الكرخي والجصاص وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم انه لا يبقى حجة
بعده بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله فاقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او
مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم الا انه يحتج به في اخص الخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم
ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما بقي فيما
وراءه على ما كان قبله وقال بعضهم ان المخصوص ان كان معلوما يبقى على ما كان وان كان مجهولا
يسقط دليل الخصوص ويبقى العام على ما كان يعمل به في الكل والقطع عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص
سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما كان قبل دليل التخصيص وذلك لصحة مذهبنا
اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله يوصيكم
الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته وعدل
ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ودلالة كونه غير
قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكان ذلك العام دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض
خبر الواحد ويعارض العام المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل
تحت العام كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند كثير من الفقهاء وجوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور متراخيا
ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل
يعتبر كل باب بنظيره فعملنا اذا كان المخصوص مجهولا اعتبارا بالاستثناء مع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
كالاستثناء المجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه واعتبارا بالنسخ انه يبقى كما كان في جميع ما تناوله
لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج العام من كونه حجة فيما وراءه
بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة يقبل
التعليل فان الاصل في النصوص التعليل لا بد من ان يتعدى اليه حكم الخصوص مما يتناوله العام فصار
قدر ما يتناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه كلام غير مستقل
بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك وهذا معنى قول الشيخ
عملا بشبه الاستثناء والنسخ ولا يقال الاستثناء ودليل الناسخ لا يقبلان التعليل فكيف يقبله دليل الخصوص لانا
نقول المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس
معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص مستقلا بنفسه مثبتا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع
من التعليل فيحتمل التعليل فصار اي فصار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة قال محمد في الزيادات اذا باع عبدين بالف

الجنس والثلاثة في صيغة الجمع حنفي

العام

التعليل وصح

على انه بالخيار في احد منهما هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن او يعين
الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن او لا يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلثة يفسد البيع لجهالة
المبيع او لجهالة الثمن والوجه الرابع وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن يصح ويلزم في
الذي لا خيار فيه لعدم جهالة المبيع والثمن وشرط الخيار في المعلوم يشبه دليل الخصوص لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب
ويمنع الدخول في الحكم فاشبه الاستثناء من قال بالوقف بان دليل الخصوص شبه الاستثناء كما بينا واستثناء المجهول يوجب جهالة
في الباقي واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم بنفسه والتعليل لا يؤدي ان حكم الخصوص الى
اي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يسقط الاحتجاج به الخ
فصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف الى حر وعبد فانه بطل لان الحر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد
ورد على العبد ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا والجواب
عن هذا ان له شبها بالناسخ ايضا فيعمل بالشبهين كما بينا واحتج الفريق الثاني بان دليل الخصوص لو كان مجهولا
فعلى بيان انه لواضعه وان كان معلوما بقي العام كما كان قبله لان دليل الخصوص كالاستثناء والاستثناء
المعلوم لا يوجب جهالة في الباقي والاستثناء لا يحتمل التعليل ايضا والجواب ما ذكرنا واحتج الفريق الثالث بان دليل
الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح معارضا
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص في جميع ما يتناوله كما لو باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم فالعقد
يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد في الآخر صحيحا
بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان بمنزلة الفسخ لانه خرج بعد الدخول وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يبقى
كما كان الخ والجواب عنه ما ذكرنا ان له شبها بالاستثناء ايضا فيعمل بالشبهين قوله والعموم انما يكون الخ
اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته قوله كرجال لفظ العام صيغة
ومعنى فان الصيغة موضوعة للجمع وكذلك معناه لانه يتناول الثلثة وما فوقها وادنى الجمع ثلثة عندنا نص
عليه محمد في السير على ما سنبينه ان شاء الله تع وكل جمع كالمسلمين وغيرها وقوله وقوم لفظ العام بمعناه دون
صيغته لان صيغته فرد كزيد وهذا شيء ويجمع يقال قوم وقومان واقوام وكذلك الرهط فرد صيغة يقال
رهط ورهطان وارهط ولكنه وضع للجمع مثل القوم وفي الصحاح الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس
فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء وهو جمع الكثرة والارهط جمع القلة قوله
ومن وما الخ اعلم ان كلمة من عامة بمعناها لا بصيغتها لان صيغتها فرد كزيد وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد و
الاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولكن لفظها موحد مذكر

ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا ومتى تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين لانه يقول
في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد فيها الى ان يؤتي الى اخرهم وفي الشرط من زارني فله درهم
كل من زاره استحق العطاء وتعم في بعض مواضع الخبر مثل قوله من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية
وقد يكون خاصة كقول زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولين تعم عموم الانفراد وفي الاخر عموم
الاجمال حتى يستحق كل من زاره العطية في موضع الشرط ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما
ويحتمل الخصوص اي في بعض مواضع الخبر كما قلنا ولكن يستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص الا ترى الى قوله عم
من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان المراد منه العموم ولذلك السامعون فهموا منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم
ان الاصل فيها العموم ولا يقال انه الخصوص ولكن اتصف بالدخول فصار عاما لانه ضرب من الاجتهاد
وهم ليسوا من اهل الاجتهاد ومع ذلك فهموا منه العموم ولهذا لو قال رجل من شاء من عبيدي العتق فهو حر
فشاؤوا اعتقوا بالاتفاق ولو قال للآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فللآخر ان يعتقهم الا واحدا منهم
عند ابي حنيفة لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار كلا منهما ولا يعتقهم عاما فاذا اقتصر عن الكل بواحد
كان عملا بهما وكلمة من يحتمل الخصوص وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز مثل قوله تع
فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما في المسئلة الاولى وكذلك كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال الله تع
لله ما في السموات وما في الارض وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما و
جارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما اذ معناه ان كان حملك غلاما والحمل اسم للمجموع وفي
احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهي فلا يتناول ما يقع على الواحد والاكثر وعلى هذا تخرج قول
الرجل لامرأته طلقي من الثلث ما شئت فعند ابي حنيفة لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين وعندهما لها الثلث ايضا
لما بينا في كلمة من وتستعمل ما بمعنى من كما في قوله تع والسماء وما بناها اي ومن بناها وكذلك من بمعنى ما كما في قوله تع
فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا كقول ما زيد وما عمرو فيقال
في جوابه الكريم والعاقل كذا ذكره صاحب المصباح قوله وكل للاحاطة الخ اعلم ان كلمة كل عامة بمعناها دون
صيغتها لانها للاحاطة وتكون على سبيل الافراد كان ليس معه غيره فاذا قال من دخل هذا الحصن فله كذا على الوجه على الف لهما
ولو قال لكل واحد منكما لزم عليه لكل منهما الف كانها ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس وهي
لازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء فاذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها واذا اضيفت
الى النكرة توجب احاطة الافراد فيصدق قولنا كل رمان ماكول لان جميع افراده ماكول ولا يصدق قولنا كل الرمان
ماكول اذ قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يوجب عموم الاسماء حتى يحنث بتزوج كل امرأة

وشبه عموم الافعال ضمنا واذا وصلت بكلمة ما اوجبت عموم الافعال ويكون تعميم الفعل الذي بعدها ملزوما لعموم الذي
تقع بعد كل لان ما مصدرية ويصير الفعل بها في تاويل المصدر فاذا قلت كلما تاتيني اكرمتك معناه كل اتيان يحصل
منك لي اكرمك لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فبالضرورة يدخلها ما ليصير الفعل في تاويل الاسم
والمراد بالمصدر في مثل هذا الموضع وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه تريد
بالدوام وقت الدوام فكان معنى قولها كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيه فهي على المعاني كلمة ما هنا
للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل وتدخل على الظروف والعامل فيها الجواب وتثبت عموم الاسماء ضمنا
اي من ضرورة عموم الافعال كما تثبت عموم الافعال من ضرورة عموم الاسماء وعلى هذا مسائل اصحابنا في قول الرجل
كل امرأة اتزوجها او كلما تزوجت امرأة فهي طالق يعني الاول يعم الاعيان دون الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة
الثانية على امرأة واحدة وفي الثاني يعم الافعال والاعيان جميعا قوله وكلمة جميع اي اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها
توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب العموم
والاجتماع ولا توجب الاحاطة قصدا قوله وفي كلمة كل ايجاب نفل اي اذا قال كل من دخل منفذ الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة يجب لكل منهم النفل تاما ولو قال من دخل منفذ الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم
لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عموم من وتعذر احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم
ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من تحتمل
العموم منكرا الى العربية ونعلم بما ذكرنا كلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كل واحد منهما
للجمع فيستعار به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان النفل للتشجيع و
اظهار الجلادة وقتال العدو بل قوله اولا انما يستحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة اقوى فان
قيل هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فاذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل او بمعنى الجمع
فيكون للكل نفل واحد قلنا لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع ولا الانفراد قصدا بل
عمومها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي حتى لا يكون للاشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع
لكل واحد فلا تجد الاستعارة فان قيل في استعارة كلمة الجميع لمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع اولا استحقوا
النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد فله النفل ايضا عملا بمجازها قلنا ليس المراد كلاهما بل المراد احدهما لان
الشرط هو الدخول اولا لا يوجد الا من واحد فان وجد من اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد من واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع
ان لو تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كما قلنا وللقائل ان يقول في الارادة يلزم وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع
لان معنى الجمع بينهما في الارادة ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما بهذه المثابة وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع

والنكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة الا انها تعم لدخول
حرف النفي سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا
وفي الوجهين يثبت العموم اقتضاء وضرورة وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال ضرورة اذ
لو راى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات لانه ليس من ضرورة رؤية رجل منكر رؤية الكل والدليل النص و
الاجماع يدلان على انها في النفي تعم قال اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى عليهم بقوله قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام العموم لما كان هذا ردا له واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا الله كلمة
توحيد وانما يصح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم ولا يقال فيصح الاعتراض عنه باثبات القسمة والحمل
ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قال ما رايت رجلا
بل رجالا لانا نقول لا نم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاعراض يعلم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي الحقيقة كما لو قال
ما رايت رجلا كوفيا يعلم ان المراد نفي رؤية هذه الحقيقة لا مطلق الحقيقة كذا هذا   والنكرة في الاثبات تخص اي
اعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا لانها مطلقة والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض بالذات دون الصفات
وعند الشافعي تعم لانها مبهمة تتناول الافراد اجمع قال بالعموم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار وقد
خصت منه الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارة جنس واحد وقلنا انها
مطلقة لا عامة لانها تدل على فرد غير معين فتتناول واحدا لا بعينه على احتمال وصف دون وصف وهذا لا يجب
عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة واذا كان كذلك لا يصح تقييده بالقياس
لان تقييد المطلق نسخ وذا لا يجوز بالقياس واما عدم جواز الزمنة فباعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها
الله تعالى كذا ذكر في الصحاح اي لغيرها لكنه لغة والزمنة هالكة لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا
ولان التحرير المطلق هو الاعتاق الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمنة في النص فكيف يكون
واذا وصفت بصفة عامة تعم اي اعلم ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ضرورة عموم الوصف وان كانت
في نفسها خاصة كما ذكرنا ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ووالله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه كان له ان
يكلم جميع رجال الكوفة ولم يصر موليا لان الاستثناء يتناول كل يوم يقع فيه القربان فتمكنه القربان في كل يوم فعدمت
علامة الايلاء فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال الا رجلا والا يوما بدون الصفة فان له ان يكلم واحدا فقط سواء كان من
الكوفة او من غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس في ذلك اليوم لانها
في موضع الاثبات اذ الاستثناء من النفي اثبات – ويشكل هذا بقول الرجل والله لا اكلم الا رجلا كوفيا فانه يصير بارا مع
التكلم برجل واحد منهما ذكره محمد في الجامع والنكرة هناك وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات ثم لم تصر عاما

نقل عن جار الله هذا في هذه الصورة بمعنى آخر وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة والاسم اسم الشخص يتناول شيئا
واحدا شخصيا واذا كانت موصوفة فالاسم بصفة النوع يتخصص ذلك النوع بصيرورته مسمى كذا في جامع
شمس الائمة قلت هذا الكلام حسن لكن لا بد من بيانه لتفصيلها على هذا الاصل الـ[illegible] وهذا اي قولنا ان النكرة تعم
بالصفة العامة قال علماؤنا فيما اذا قال رجل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا لان ايا نكرة قد وصفت
بالصفة العامة وهي الضرب فتعم اعلم ان مدلول اي بعض من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان
لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف الا على تأويل الجمع ايضا اي المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا
اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا
لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافته الى الله كذا في حاشية المفصل لمصنفه وفي الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى
فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة فكان في اصل الوضع للخصوص ويدل عليه قوله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان
المراد الفرد من المجالس ولم يقل يأتوني كما قال اي الرجال اتاك بصيغة الفرد في الاستفهام والشرط ثم ان ايا
ان كان معرفة بعد الاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما ذكر في الصحاح وهو الصحيح معنى فكانت نكرة معنى لتناولها
كل واحد من آحاد ما اضيف اليه وهذا في الاستفهام ثم بعد الاضافة الى المعرفة تعم بالصفة كالنكرة وان كانت نكرة
كما هو مذهب صاحب التخمير وغيره فتعم ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير مطرد فان الوصف في قوله تعالى ولعبد مؤمن
وصف بصفة عامة ولم تعم عبدا بل عموم اي لوقوعه موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء المبهمة لانها
محتاجة الى الصلة فصار الفعل الذي جعل صلتها في الشرط فتعم الفعل بصيرورته شرطها واذا دخلت لام
المعرفة الخ اعلم انهم اختلفوا في الاسم الذي دخلته لام التعريف لا للعهد قال بعضهم ان ذلك يدل على ان الجنس مراد
لا على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل والمراد بعض اصحابنا المتأخرين وهو قول ابي علي الفسوي من ائمة اللغة قال الشيخ
ابو زيد ومحمد الاسلام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا انه يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا
وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى السارق والسارقة
والزانية والزاني وقوله واحل الله البيع وقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا على العموم وكذا تقول العرب العزيز اعز
من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد ولانه متى وجب صرفه الى الجنس لعدم المعهود لتحصيل
التعريف وعموم يحصل الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لا الى ما دونه لا يعرف به لانه لو صرف الى مطلق الجنس بقيت الذوات
مجهولة وما وراءها معلوم بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك باطل وضع اللغة فثبت ان العهد اذا انعدم
لا بد من صرف اللام الى الجميع لتحصيل التعريف الا انه ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق ويحتمل ما دونه الى الادنى كما هو موجب
سائر الفاظ العموم ولم يتناول الكل الا انه لا ان يقولوا انه تناول الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة

يصح العدد للنفس والصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بثابت فان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل
عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فلو كان ما دخل عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عد
لام التعريف من دلائل العموم قال شيخنا العلامة سلمه الله وفي الحلم لم يتضح لي برهان هذه المسئلة حتى يسقط الاعتراض
ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل النساء والرجال يصير للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف ولا عهد
في اقسام المجموع ليمكن تعريفه باللام فيحمل على الجنس لامكان تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وفيه رعاية معنى
الجمعية ايضا اما في الخارج او في الذهن فكان فيه عملا بالحقيقتين واما بقي الجمع على جمعيته بعد دخول اللام يبطل معنى
التعريف بالكلية وهذا معنى قول الشيخ عملا بالدليلين والنكرة اذا اعيدت الخ اعلم ان الاصل ان المعرفة اذا اعيدت
معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول لان المعرفة للجنس والنكرة مبهمة ولا تعيينه فيكون داخلا
في الكل لا محالة معهودا كانت النكرة او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول لان كل واحدة مساولة
للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاول ولان الثانية لو انصرفت الى الاول لتعينت ضرورة فتعين لا يشاركها
غيرها فيه فلا يبقى نكرة وكلام بخلافه كذا ذكر شيخنا سلمه الله في شرح البزدوي وذكر الشيخ في شرحه ان المعرفة اذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول لانها لو كانت عينها لم تبق نكرة وهذا اوضح بالنظر الى الدليل مثاله قول الشاعر
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وهذا الشعر يؤيد قول شيخنا ومثال
الاول والرابع العسر واليسر المذكوران في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية ومثال الثالثة قوله تعالى فعصى فرعون الرسول و
مثال هذا الاصل من الفقه مثل رجل اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به مقيدا بذلك الصك فانه اذا [illegible] على الشهود و
اقر بانه عنه كل مرة بصك مبهم كان الثاني هو الاول فيلزمه الف واحد بالاتفاق ولو كان كل واحد من الاقرارين نكرة اي غير
مقيد بصك والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق وان كان المجلس مختلفا فكذلك عند محمد لان العرف
جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني هو الاول بدلالة العرف كما في المجلس الواحد وعند ابي حنيفة
كان الثاني غير الاول لانه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول بخلاف ما اذا كان المجلس
متحدا فان العادة [illegible] لان للمجلس الواحد تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها
في حكم كلام واحد فيدخل في الاصل المذكور نظرا فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكرا معرفتين وفي قوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة
ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف الثاني عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاول وان
ذكرنا منكرين فيقال في جوابه ان الاصل [illegible] الا انه قد يترك الاصل لتعذر العمل به في موضع وقد تحقق التعذر فيما ذكر
فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني [illegible] امكن صرفه الى الاول وكذا لم يكن بعد قوة

الشباب قوة اول لا يمكن صرف الثانية الى غير الاول للتعذر واما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرفه الى غير الاول
قال المفسرون قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف اي قليل وحقير ثم جعل
من بعد ضعف اي ضعف الطفولة قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اي عند الكبر   وما ينتهي اليه
الخصوص الى اعلم ان الخصوص فيما هو جنس سواء كان مفردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يجوز الى
ان يبقى الواحد لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة ومعنى كالعبيد ونساء او معنى لا صيغة كقوم ورهط يجوز
الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة وهو قول ابن عباس واصحابنا وان معنى وقال عمر وزيد ومالك وبعض
اصحاب الشافعي ادنى الجمع اثنان احتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين
وقوله في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفي الوصايا والمواريث جعل
للاثنين حكم الجماعة بالاجماع وبتعبير الاثنان في اللغة فهو الجماعة يقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلثة والاطلاق ان
الامام يتقدم على الاثنين والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب و
الركب اسم للجماعة فقد فصل بين الثلثة والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلثة اقسام وحدان وتثنية
وجمع ولكل واحد صيغة على حدة فدل ان الثلثة غير الجمع والا لما اختصا بصيغة على حدة كما لم يوضع لما زاد على الثلثة صيغة
على حدة ولان الجمع ينعت بالثلثة فما فوقها يقال رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان واجمعوا ان الامام لا يتقدم على
الواحد ولو كان الاثنان جمعا لتقدم لان الامام ليس من الجماعة   وقوله عم الاثنان الحديث جواب عن كلام الخصم يعني هذا الحديث
محمول على المواريث والوصايا حتى كان للبنتين الثلثان كالثلث او محمول على سنة تقدم الامام يعني ان الامام يتقدم على الاثنين
كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة اذ هو عم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من حيث
النقل كذا ذكره الجصاص وغيره واما الجواب عن المواريث والوصايا ان استحقاق الثلثين للبنتين ليس بالنص الوارد
بصيغة الجمع وهو قوله تع فلهن ثلثا ما ترك بل بقوله فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان فانه للاختين بلفظ التثنية بصريح
هذا النص وقد ثبت للبنات بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات
مع ان قرابتهما متوسطة ادنى قرابة بين وهم فلان يثبت للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة
جزئية كان اولى والوصية تبتني على الارث فكذا لانها اخت الميراث من حيث ان كل واحد خلافة تثبت بعد الموت
فالحقت به واما الجواب عن الآيات فان الجمع يطلق على الواحد والجمع كالصنو والمراد بالآية الثانية حكمهما مع الجمع
المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون واما قولهم نحن فعلنا فنحو ان يقول الواحد فعلنا كذا وهذا لا يدل
على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة واما الامام انما يتقدم على الاثنين لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة
لان الامام ليس بشرط لصحة الجماعة فاذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو

٢٦

[illegible]

يقدم الامام   واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهوم مشترك والصيغة مشتركة فيه فهو ما يشتمل
الدال احتراز عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول يعني حيث انها مشتركة في معنى واحد
ومعنى الوجود وعدد الثلث ليس بشرط في الاشتراك بل يشمل الاشتراك بين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والعين للعين
الماء ونحوها اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالفهم في حال ما والمقصود من وضع الالفاظ
الافهام ولهذا اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه وسبب وقوعه اما غفلة الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية كما قال ابو هاشم او اختلاف الواضعين او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل
اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالمفصل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فالابتلاء
كما في نزول المتشابه   وحكمه التوقف فيه يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى يقوم
دليل الترجيح لانه لا عموم له كما تبين فكان الثابت به احد مفهوماته غير معين عند السامع من غير ترجيح لاحدهما
على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط التامل كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب الاعلى الجمع يقال
قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع
في الرحم وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض
فكان الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القروء الحيض من الاصل الحيض دون الاطهار وهذا اذا كان القرء بمعنى المفعول
اي بمعنى المجموع اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر
احق به والطلاق على الحيض شبه المجاز وكذا الانتقال يكون من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر لا ان المراد
من الطهر الطهر الشرعي الا ان يقال ان الطهر اول المنتقل عنه فكان اول بهذا الاسم ولكن للخصم ان يمنع معنى الطهر   كون المراد الاستعداد
الشرعي او من المنتقل عنه لتوقفه على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي عم وعن بعض الصحابة   لان الاستعمال
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منه الحيض لان اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة
دون التبديل فعلم ان الثابت في حق الحرة الحيض لا الاطهار   ولا عموم له اعلم ان عند ابن فورك والباقلاني
وجماعة من المعتزلة يجوز ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما وعند بعض
اصحاب الشافعي يجوز الطلاق عليهما لكن لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجمع
اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري من المعتزلة لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا ومن جوز تمسك بقوله تع ان الله
وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وسؤال
الاصلح الاطلاق حقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك
بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له

لعلاقة في معنى الكلية والجزئية وجه قول القاضي انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان كان
موضوعا للمجموع وهو موضوع لكل فرد ايضا فاللفظ دائر بين كل فرد وبين المجموع فيكون الجزم بارادة المجموع
دون كل فرد ترجيحا بلا مرجح كذا قيل ولانه لو اريد منه المجموع لا يحصل مقصود الواضع وهو الابتلاء والتوقف
الاجمالي لانه يصير معلوما ولان الامة اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى ثلثة قروء بل المراد منه الحيض او الاطهار واما
تمسكهم بالاية فضعيف لانه يجوز ان يراد في الصلوة العناية بامر الرسول اظهار الشرف فيعم الرحمة والاستغفار او
تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون واما قوله لم يجز مجازا تسمية الجزء باسم الكل فاسد لعدم الاتصال
بين المجموع وبين كل فرد من الافراد بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهوم
اللفظ لا يتوقف على كون الباقي مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل ولهذا قلنا لو اوصى رجل بثلث ماله
لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم بطل الوصية لانه مشترك بين الاعلى والاسفل ويحتمل ان يراد كل واحد
منهما فبطل لجهالة الموصى له   واما الماول اي قيد بقوله من المشترك وبغالب الراي وفيه احتراز عما اذا بين
بانه ذكر في المراد والعموم ثم ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد سمي ماولا وكذا الظاهر و
النص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران ماولين ومع هذا يعم القيدان في المجموع الا ان يحمل المشترك على المشترك
اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال وغالب الراي على دليل ظني حتى يدخل فيه جميع اقسامه ويصير تقدير الكلام
الماول ما ترجح بعض ما فيه خفاء بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا يسمى ذلك مفسرا و
يحتمل ان يكون هذا التعريف للماول الذي من المشترك لا المطلقة لان هذا الماول من اقسام الصيغة دون غيره
ثم قيل انما دخل الماول في اقسام النظم صيغة مع ان المراد يعرف فيه بالراي لان الحكم بعد التاويل يضاف الى
الصيغة لا الى اضافة الحكم الى الدليل الاول اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره يضاف
الى العلة وهذا مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى الراي وهذا عائد
الاقسام الا اذا لاحظ بكل الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اذ انفصل به كل قسم عن غيره حتى لا يستقيم جعل
الماول من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم
لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال   وحكمه اي وحكم الماول وجوب العمل على احتمال السهو كما يجب
بخبر الواحد والقياس لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه
دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا   واما الظاهر اي المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور
اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه   بصيغته اي بسماعها اذا كان من اهل
اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما يتوقف على الراي بعد السماع   وحكمه وجوب العمل الخ

لا خلاف انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فان عند العراقيين والقاضي ابي زيد
ومن تابعه انه يوجب الحكم قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة
الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا
حكم النص والعام عندهم لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا لا عبرة بالاحتمال
البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لانه الناشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والا لزم تكليف
ليس في الوسع كذا قيل ومنه يجتث مما ذكرنا في العام   واما النص اي ذكر عامة ان زيد للتمييز في
المراد هو ان قصد المتكلم شرط في النص وعدم القصد في الظاهر فالفرق لو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم
كان نصا في مجيء القوم ولو قيل جاءني القوم كان ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل اسودا جاءني القوم
كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق فعلى هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة كتب الاصول فان
شمس الائمة والقاضي ابا زيد وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر
ما يعرف المراد منه من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقوله فاقطعوا وما هو قوى في ايراد الظاهر من ما كان مسوقا او لم يكن فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس
شرطا ولعل لم يذكر احد من الاصوليين في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل و
المراد بازدياد ظهوره على الظاهر ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا
يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان
العدد لم يفهم بدون ان يراد مثنى وثلث ورباع ويؤيده ما قال شمس الائمة في اصوله واما النص فما ازداد بيانا
بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام
ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما في معنى قوله بمعنى من المتكلم اي المعنى الذي ازداد به وضوح النص على الظاهر
غرض المتكلم الذي يفهم بقرينة ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة على احتمال
تاويل هو في حيز المجاز يعني حكم النص وجوب العمل بطريق القطع وان كان يحتمل التاويل ولكن ذلك الاحتمال في حيز المجاز
فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص   واما المفسر اي المفسر كلام ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى
فيه احتمال التاويل ان كان خاصا وتخصيص ان كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة
ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه يحتمل التاويل والحمل على
التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضا وصار مفسرا وحكمه اي وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع
احتمال النسخ   واما المحكم اي ضمن معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمحكم عن النسخ.

ولك ان تقول ان هذا التعريف غير جامع
لشموله المفسر لانه يصدق عليه انه ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم كما في
تخصيص العام مثلا والجواب ان
المفسر ما يكون الوضوح فيه على وجه لا يبقى
معه احتمال التاويل والنص ليس كذلك
وكذا يصدق ان يورد الا يعم لا يتعلق بالاخص
منه

فظهر بذلك ان المحكم غير قابل للنسخ وهو قول العامة من اصحابنا وعند بعضهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل
الا وجها واحدا ولا يصح هذا القول لان ما نحن فيه يدل على انه لا يقبل النسخ تعالى فالمحكم اي المامون عن الانتقاض وقيل
ماخوذ من قولهم احكمت فلانا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار فالمحكم ما امتنع عن ان يرد
عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته والاخبارات ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي لوفاته عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره
وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نظير الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحة البيع نص في بيان التفرقة لان سوق الكلام لاجل
التفرقة بدليل سباق الاية وهو قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد الملائكة نظير المفسر وقوله ان الله بكل شيء عليم
نظير المحكم ويظهر التفاوت عند كذا اعلم ان كل واحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا عند
الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام عند التعارض حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم
على الكل وهذا معنى قول الشيخ ليصير الادنى متروكا بالاعلى مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز
نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل
الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون
مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ومثاله من المسائل ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله
تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل
التاقيت بحال فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا ونظير تعارض المفسر مع المحكم ما وجد في النصوص وذكر
في بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول
شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم في عدم قبول شهادة المحدود
في القذف اذا تاب لان التابيد التحق به فيرجح على المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر لا يحتمل
شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا لانه يحتمل الاداء في العقد ويساوي الحالة الاعمى والعبد والفاسق مراد بين
في العقود صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم والاداء لا يقبل شهادتهم واما الخفي الخ اعلم ان للاقسام الاربعة
اضدادا تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه واما بين القسم المقابل للوضع
للاقسام المذكورة كما ضد وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا تقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابلها بخلاف
الاقسام الاولى فان المتضادة فيها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز فلا يحتاج الى ان يكون القسم المقابل

خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم التداخل والقسم الثاني من وجوه البيان وهي ثمانية وان كان خارجا
يلزم التداخل واقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكنه لم ينقل الى وجوه
البيان بيانا لان المقصود من ذكر الاقسام المقابلة تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون القسم المقابل تبعا
لها في البيان فلذلك لم يفردها بالذكر قوله تعالى لعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه
اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص
باسم اخر وخفية في حق الطرار والنباش لعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان به فان اختلاف الاسم يدل على
اختلاف المعنى على ما هو الاصل فيبعد اطلاق اسم السرقة فيخفى الاية في حقهما ويشتبه لان اختصاصهما باسم اخر لنقصان
في فعل السرقة او زيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة
فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي حفظه ولكن يعترض بعارض نوم
او غيبة والطرار يسارق العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة فكمل جنايته
فوجب اطلاق الاسم لزيادة في فعله فيثبت القطع في حقه بالطريق الاولى فاما النباش يسارق عين من لا يهجم عليه
ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لعلهم يطلعوا على خيانته فسقوط الاسم في فعله باعتبار نقصان
الحرز والمالية جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل هذه التعدية وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر فيه
ليعلم الخ واما المشكل الخ اي المشكل الذي يشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف
المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقوله وهو الداخل في اشكاله اشارة الى ان ماخذ فان المشكل ماخوذ من
قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله وامثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اي اشتبه معنى انى للسامع انه بمعنى كيف او بمعنى
اين لانه يستعمل بمعنيين قال تعالى انى لك هذا اي من اين لك وقال تعالى انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل
انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبقرينة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى و
مثل من يطالع قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فلا بد من ان يوجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر
وكذلك قوله عم من قرا سورة يس كان كمن قرا القران عشر مرات فيفضي تفضيل الشيء على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن
قرا القران عشر مرات بدون يس لا معها وحكمه كذا الخ المراد من الطلب ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا
فيضبطها ثم يتامل في المراد منها كما لو نظر في وجوه ما مر كيف يكون معنى انى فهذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدنا معنى
كيف هذا الموضع لما ذكرنا فيقتضي التخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا
واما المجمل الخ المراد من ازدحام المعاني توارده على اللفظ من غير رجحان لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك

إذا انسدّ فيه باب الترجيح وقد يكون عن عجز أي إبهام المتكلم الكلام كالربوا والصلوة والزكوة وقد يكون عن عجز إنه القطع
كالهلوع المذكور في قوله تعالى إن الإنسان خلق هلوعا فالمجمل عندهم ما لا يدرك المراد منه إلا بالاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
كالهلوع المذكور في قوله تعالى إن الإنسان خلق هلوعا على أصل التفسير وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا إلا أن المشترك في
معنيين إذا انسدّ فيه باب الترجيح يصير مجملا فيشمل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائدا في التحديد لكنه إن يقول هو ما اشتبه المراد
منه اشتباها لا يدرك إلا بالاستفسار من المجمل كما قال شمس الأئمة فيصل في حواشيه لما حصل المراد وقوله ثم الطلب لا ضير في زيادة
الكشف وبيان ضد الاشتباه وحكمه أي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقيّة المراد به إلى أن يأتيه فإذا
لحقه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فإن كان بيانا شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل مفسّرا
وإن كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤوّلا وإن لم يكن البيان شافيا خرج من حيز الإجمال إلى الإشكال فيجب
الطلب والتأمل بعد ذلك كبيان الربوا بالحديث الوارد في الأشياء الستة فإن الربوا محلّى باللام المستغرق لجميع أنواعه والبيع
بين الحكم في الأشياء الستة من غير حصر لانعدام كلمة الحصر والنفوا الإجماع انتفاء الربوا غير مقتصر عليها فبقي ما
منها وتعيّن فيما وراءها غير معلوم كما قيل البيان لا لأنه يحتمل أن يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان يسمّى مشكلا فيه
كذا قيل كالصلوة والزكوة فإنهما وضعا للدعاء والنماء ومعناهما غير مرادين بالإجماع بل زيد في الشرع أوصاف فتفسير
أو لأنه يطلب المراد ثم يتأمل ليظهر المجمل من المعلوم وهذا لأن تفسير الصلوة بفعل النبي عم ومواظبته وراعى القرائن الواجبات
والسنن فلا بد من التأمل ليمتاز البعض عن البعض ولتداوي الاختلاف فيها فيما ورد بيانا من جعل البعض فريضة و
البعض واجبا وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عم في كل مائتي درهم خمسة فيطلب المعنى الذي لأجله وجب الزكوة أنه ملك
النصاب مطلقا أم بصفة النماء أو بصفة الفراغ عن الدين وغير ذلك بما يعتبر بقراءته **وأما المتشابه** الخ
ضد المحكم المتشابه لأن المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث أمن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء
البيان عنه في مقابلته وحكمه أي حكم المتشابه اعتقاد أي اعتقاد فيه على الإبهام أن ما أراد الله تعالى منه حق والتوقف فيه قبل
الإصابة أي قبل يوم القيمة فإنه يوقف على المراد منهم في الآخرة على ما قيل لأن إنزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة
اعلم أن ما ذكره من تفسير المتشابه بأنه انقطع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة أهل السنة من أصحابنا و
أصحاب الشافعي بناء على أن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله واجب وقال أكثر المتأخرين وعامة المعتزلة إن الراسخ يعلم تأويل
المتشابه والوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا آمنّا به
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون إلى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا على شيء ولأن إنزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم بعلمه غير الله للزم التطاعن فيه تعالى ويلزم منه الخطاب بما لا يفهم ولا ينبغي ذلك فيه تعالى و
قالت العامة إن الوقف على قوله إلا الله واجب والراسخون ثناء مبتدأ لمن الذي علمهم بالإيمان والتسليم بدليل قراءة ابن مسعود
وإن تأويله إلا عند الله وقراءة أبي وابن عباس من رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبأن الله تعالى ذم من اتبع المتشابه

ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا
وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روي عن عائشة رض أنها قالت تلا رسول الله عم هذه الآية وقال إذا رأيتم الذين يتبعون
ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم أمر بالحذر مطلقا عمن تبع سواء تبع لابتغاء الفتنة أو لغيره ويساوي
الجمع والحكمة في إنزال المتشابه ابتلاء العقل لأن في تكليف الأحكام ابتلاء العقل ولو لم نتوهم معانيها وحكمها مفوض إلى
العقل فلو لم يبتل العقل لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد وبها أنها دليل العبودية والتكليم أو أصنف كما أن
ربما احتمل فيه أحمال الاكتمال موضع جثوة المتعلم لأستاذه انقيادا وإكراما بأستغنائه بتراه هذا به مندوا إرشادا
فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها كذا في عين المعاني **كالمقطعات في**
أوائل السور أي المتشابه مثل المقطعات في أوائل السور أي الحروف المقطعة التي يجب أن يقطع في التكلم بكل حرف منها
عن الباقي مثل الم وغيرها ثم قيل هي من المتشابهات يجب الإيمان بها ولا يطلب فيها التأويل وقيل هي من السر الملكي
التي يفهم بعضهم من بعض وقيل إنها ليست بمتشابهة بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل بحيث لا يرده العقل
والشرع ولعل تأويل بعض الصحابة مثل ابن عباس رض وغيره من غير رد وإنكار عليهم من التابعين ولهذا كان القول الأول
أكثر اختيار المصنف وتابع فيه فخر الإسلام **وأما الحقيقة** الخ الحقيقة إما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء
يحق إذا ثبت وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء أحقه إذا أثبته فيكون معناها الثابتة أو المثبتة في موضعها الأصلي
والتاء للتأنيث إذا كانت بالمعنى الأول أو لشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية كالنطيحة إذا كانت بالمعنى الثاني
النقل ثان كما أن التأنيث ثم الحقيقة على ثلاثة أقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا لأنه ترك في انقسام
المجاز إلى هذه الثلاثة فإن الصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وإن كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب
مجاز عرفي وإن كانت حقيقة لغوية وإذا عرف هذا فاعلم أن المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز مطلق الوضع وهو تعيين
اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه بلا قرينة ولفظ الحقيقة يطلق على اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الأصالة وقد يطلق
على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز إطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد هنا المعنى الأول وهو فعل الاستعمال
من الحقيقة ولأمثاله **وأما المجاز** الخ وكذا الذي مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي إذا أصله مجوز
نقلت الواو المفتوحة ألفا كمقول ومقوم من قال وقام ويسمى به لأن اللفظ إذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى موضعه
والمراد من قوله لمناسبة الاتصال وهو إما صورة كتسمية المطر سماء في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم أي المطر فسمّي
المطر باسم السماء لأن السماء اسم للشيء في كل ما علاك فالسحاب سماء والمطر نزل من السماء فكان بينهما اتصال صورة لا معنى أو لا مناسبة
بينهما في المعنى وإما معنى كما في تسمية الشجاع أسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور إذ لو لم يكن كذلك لصحّت الاستعارة
حتى لم تجز تسمية شخص أسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الأبخر والمحموم أسدا لعدم شهرة الأسد بهذين الوصفين

وان كان ناسيا لوازمه بل بالوصف الخاص المشهور وهو السخي عنه صح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا لان
الاستعارة لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة فضل على غيره
وحكمه اي حكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا كان او عاما وقال الشافعي لا عموم له
لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام ومنه الفروع حين يثبت بدون اثبات حكم العموم فلا يصار اليه كالمقتضي
المقتضي عندكم وذلك لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبته في احتمال العموم والخصوص وعموم الجمع
لم يكن لكونه جمعا والالف واللام بوجه جمعه الا ويكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحق به مثل الواو والنون او
الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او اللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك
الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقة وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح
من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان
القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجة البلاغة والمجاز فيه حتى عد من عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما
جناح الذل اي من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى عن العجز والضرورة ثبت
انه ليس بضروري ولا يعارض المقتضي لانه ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن لانا نقول الضرورة في المقتضي راجعة
الى ان مع انه شيء ضروري لتصحيح الكلام في حق ان مع علاقة المجاز فانها فيه راجعة الى المتكلم كما قلنا انه توسع
الكلام في زمان يوصف في القرآن دون المجاز دون قوله وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وجود المجاز
في القرآن من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب لانه يصدق نفيه فاذا صدق نفيه كان اثباته كذبا
ممتنع في كلام الله تعالى وما ذكروا بانه ضروري والله تعالى منزه عنها وبانه لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور
التكلم بالمجاز منه ولا قائل بذلك وكل ذلك فاسد لانه موجود في القرآن بحيث لا وجه لانكاره وقولهم المجاز كذب وهم
لان كذبا انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد هو ليس باسد بطريق الحقيقة اما لو كان احدهما
بالحقيقة والاخر بالمجاز فلا يلزم الكذب واما امتناع وصفه تعالى بكونه متجوزا فلان اسماء الله تعالى توقيفية   ولهذا جعلنا
ان وقال العموم يجري في المجاز حتى جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
عاما فيما يحله لان اطلاق جميع الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما
المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم
وغيره كما لو كان على حقيقته فدل بعبارته وعمومه على حرمة الربا في غير المطعوم كالجص والنورة كما في المطعوم و
باشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى ولا ما يكال بالصاع عما يكال بالصاعين او لا مكيل بمكيلين
علم ان الكيل هو العلة وان ان معنى هذا الحديث قال لما صار مجازا لا كون عمومه وفرادة المطعوم منه بالاجماع

فلم يبق غيره مرادا فلا تعارض عموم قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه بعبارته يدل على حرمة
بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا متساويا او غير متساو ولان الطعام محلى بلام الجنس فيقتضي العموم الا ان الاستثناء
عارضه في الكثير فيبقى ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا
لا القدر والجنس لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان ماخذه علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت
كونه علة وجد العقد بالاجماع على ان العلة ليست الا احدهما والنص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم
متفاضلا لعدم العلة   والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي يصح اطلاق اللفظ على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال
وهذا علامة الفرق بينهما فاسم الاب يقع على الوالد لا ينفى بحال وسمي الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة اصل وهذا
مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية   ومتى امكن العمل بها سقط المجاز اي متى امكن العمل بالحقيقة
سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل ومن الناس من زعم انه اذا امكن العمل بهما يصير اللفظ مجملا لتساويهما
في الاستعمال واحتمال الارادة ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه
العامة لما قلنا ولمبادرة الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم هما سواء في الاستعمال فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة
والمجاز لا يفهم الا بقرينة   فيكون العقد لحقيقته لا كفارة في يمين الغموس ومن حلف على ماض يتعمد الكذب فيمينه غموس
وقال الشافعي رح تجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية والغموس معقودة لان المراد
من العقد المذكور عقد القلب وهو القصد ولهذا سميت المعقودة في الاية الاخرى بما كسبت وهو اللغو ما جرى
على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو ربط القلب باللفظ لا ربط الحكم كربط اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب
الصدق فيه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض
ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عقد القلب فصار
عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة من وجه فكان الحمل عليه اولى كذا في التقويم وغيره فكان معنى قوله لا ينعقد جمعه انه
اقرب انعقادا المراد منه الحقيقة الشرعية وكذلك لفظ النكاح استعمل في الوطي لقوله عم ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر
اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي
دجلة البقرا وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عم تناكحوا الحديث وقال كقال بنكاح فلان
الا ان استعماله في الوطي بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع ومعناهما انما يتحقق في الوطي حقيقة ولذلك
سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سببه ولان فيه ضما حكما فكان حمله على الوطي اولى   ولهذا يمنعن ان يحمل قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي ليثبت بالطلاق حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي رح لما ذكرنا

اصل
كاف

اعني هذا منه فسدا الى معنى
وعندنا علته حرمة الربوا
العدد والجنس فيكون الجص
ربوا عندنا لا عنده هل

كوانعقل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد فان قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة
اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك قلنا في السبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة فيصح الاستعارة
من الطرفين وذلك لان السبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا الا بوجه العلة ولهذا لا ينعقد بلفظ من
ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطي المخصوص بالعقد ليس ليثبت طريقين سواه على ما تقتضيه الشرع ودخل
الا ما ليس بمقصود وهو من باب الاحتيال على ما عرف كوانعقل ولا مانع من محل   ويستقيم الخ اختلف الاصوليون في
جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في حالة واحدة فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه
بشرط وحصر ذلك الى انه لا امتناع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد من نفسه يريده بعبارة واحدة معنيين مختلفين
كما يكونها ويرد المعنيين مستقلين ثم ان ادعى استحالة بعد هذا الضرورة ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما هو
ان القول بالجواز يؤدي لان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما يكون متجاوزا عنه والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور
ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه واعترض بانه لا نم ان الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل
اللفظ صوت وحروف بلا شك لما وجد يستحيل وصفه بالاستقرار والمجاوزة ولكنه تلفظ دلالته به على موضوعه وغير موضوعه
ولا استحالة في ذلك كما بينا والثاني وهو اختيار المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلا ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة
وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان
الانسان لو قال رايت حمارا لا يفهم البهيمة والبليد معا واذا قال حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين
وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز واما قوله من احترازا عن جواز اجتماعهما
في احتمال اللفظ اياهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري دون قوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معا ان
للعارية عبارة لا اختصاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد
فكذا استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وزعم بعض مشايخنا العراقيين انهما لا يجتمعان في لفظ
واحد في محل واحد لكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد بمحلين حتى قالوا تثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم بناء على ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالاجماع او بالنص
باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولان ذلك
الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول انتفاعه
بطريق الملك لا العارية اذ الملك يطلق الانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به فقد ابطل حقه بالاذن والطلاق
العارية فيه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها لا يتصور الا انه لم يكن ولانه لا استرداد له بعد الرهن تصور بصورة العارية لما كان

الا عارية ولذلك سمي اعارة   حتى ان الوصية لهم اي اذا اوصى حر من الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد ومولى
موالاة كان نصف الثلث لمعتقه لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لمولى
مولاه لان الحقيقة وهي معتقه متى اريدت بهذا اللفظ فلا يدخل تحته مولى المولى لانه مجاز لا يستقل مضاف اليه
بالتسبب في الاعتاق مضاف اليه باعتاقه اياه حقيقة فلم يثبت مع الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق
كانت الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز   ولا يلحق غير الخمر بالخمر قال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة
المسكرة كالباذق والمنصف وكثيره كما في الخمر واستدل بقول النبي عليه السلام على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه و
قال سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ولكنا نقول لا يصح الحاق سائر الاشربة
بالخمر لان اسم الخمر التي هي النيء من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المجاورة وقد ثبتت الحقيقة مرادة
بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر في ايجاب الحد عند حصول السكر فيجوز
ان يلحق بها في القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه ذكر في المبسوط لو اوصى بثلث ماله لبني فلان ولفلان اولاد فالثلث للذكور
دون الاناث في قول ابي حنيفة الاخر وهو قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان
انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق وان كانت له اولاد واولاد ابن فعلى قول ابي حنيفة رح الوصية لبنيه لصلبه دون
بني ابنه لان اسم الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز ولهذا انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما
الكل سواء لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين فيتناولهم عموم المجاز كما في مسئلة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب ابي حنيفة
دون صاحبيه   ولا يراد المس باليد الخ نقل [illegible] الغزالي عن الشافعي رح انه قال احمله اي اللمس على المس باليد
والوطي جميعا حتى يكون مس المرأة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع
حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فيبطل ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف
قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا وقتادة حملوها على الجماع وابن مسعود في جماعة على المس باليد فالقول
به قول ثالث لانه يتراءى لا يستقيم والمستنبط من الملامسة واللمس يحتمل احدهما على الوطي والاخر على المس كما حملت القراءتين
في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالين فلما لا نزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين
كما هو المنقول عن الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه
ثم يخرج الى الصلاة ولا يتوضا ولان الصحابة والسلف اختلفوا في تاويل الآية على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون
المس حدثا ايضا عملا بالقولين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات
وفي الاستيمان الخ هذا جواب عما يقال قد جمع بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا

آمنونا على أبنائنا وهو المناسب ثبت الأمان للأبناء لا لبنات وموالي الموالي كما ثبت للأبناء والموالي فعلى رواية الاستحسان على الأبناء
والموالي يدخل الفروع لأن اسم الأبناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لأنهم ينسبون إلى الجد بطريق المجاز وقال ع يا بني آدم
فصار ذلك شبهة في حقن الدم إذ الأمان لأن الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والأمان مما يثبت بالشبهات
بخلاف الاستيمان الجعفي أنهم إذا قالوا آمنونا على آبائنا وأمهاتنا لم يثبت الأمان للأجداد والجدات مع أن الاسم يتناولهم صورة
كما يتناول الفروع بقوله لأن ذا الاسم اعتبار الصورة بطريق التبعية يتعلق بالفروع دون الأصول إذ الأجداد والجدات
أصول للآباء والأمهات فلا يكونون أتباعا فلا جرم ترك اعتبار الصورة في إثبات الأمان لهم ولا يقال الجد أصل
خلفه ولكنه تبع في إطلاق اسم الأب عليه لأن إطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الأب فيتعلق إثبات الأمان
في حقهم بطريق التبعية أيضا ألا ترى أن استحقاق الميراث له وإنما يثبت بالعصوبة لا بأنه أب عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع
عنه كونه أصلا للأب خلفه فلأن يثبت له الأمان الذي يثبت بأدنى شبهة ولا يمنع عنه كونه أصلا خلفه كان أولى
لأنا نقول إثبات الأمان بظاهر الاسم بعد إرادة الحقيقة منه إثبات له بدليل ضعيف فيعمل به إذا لم يمنع عنه مانع
معارض كما في جانب الأبناء فأما إذا وجد معارض كما في جانب الآباء إذ جهة كونه أصلا خلفه مانعة عنه فسقط
العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه ولا نسلم أن استحقاقه الميراث بطريق التبعية له بل الشرع
أقامه مقام الأب عند عدمه لأن مبنى الميراث على القرب ولا يشكل أن الأب أقرب من الجد [illegible] فلا جرم
يستحق الميراث بعد الأب وليس هو من أصل التبعية [illegible] ولا يقال إذا أسر الحاكم أباه يصير مكاتبا عليه تبعا لابنه
الأمان [illegible] لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لأنا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لأن كلامنا في [illegible]
هل يساوي الجد ظاهرا وإن الأمان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم والكتابة ثبت له من جهة الابن بأمر حكمي وهو
الوراثة لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه   وإنما يقع على الملك إلخ هذا جواب سؤال مقدر وهو أن
يقال إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن الإضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز يدل عليه عدم صحة النفي في الملك وصحته
في غيره وكذا لو دخلها حافيا أو متنعلا أو راكبا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن الدخول حافيا حقيقة هذا
اللفظ وغيره مجاز يدل عليه صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء فقال وإنما يقع على الملك والإجارة والدخول
حافيا وكذا باعتبار عموم المجاز وهو الدخول في نسبة السكنى وإنما حمله على الدخول لأنه المقصود لا القدم فامتنع
بقيه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفاء فحنث بالكل
ألا ترى أنه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في الفتاوى قاضي خان لأنه لما صار مجازا عن الدخول اعتبر حقيقته
وكذا أجمل إضافة الدار على نسبة السكنى لأن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وإنما تهجر لبغض صاحبها فهي

أن المراد نسبة السكنى فصار كأنه قال لا أدخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والعارية والإجارة و
يحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة غير فلان لم يحنث كذا ذكره
شمس الأئمة في أصوله وذكر في فتاوى قاضي خان والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث أيضا
فعلى هذه الرواية لا يندفع الشبهة إلا أن يحمل قوله دار فلان على ما يتناول النسبة من المملوك مطلقا فيدخل
في عمومها المملوكة التي لم يسكنها.   وإنما يحنث إلخ هذا جواب سؤال مقدر أيضا وهو أنه إذا قال لعبده أنت
حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا أو نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن اليوم حقيقة لبياض النهار
وفي الليل مجاز فجوابه إنما يحنث بالقدوم ليلا أو نهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع و
بيان ذلك أن لفظ اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بلا نزاع وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير
مشتركا وبطريق المجاز عند الأكثر وهو الأصح لأن حمل الكلام على المجاز أولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز و
المشترك لأن المجاز أكثر فيحمل على الأغلب ولأنه لا يؤدي إلى إبهام المراد لأن اللفظ إذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة
وإلا فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك فإنه لا يتعين أحد المعنيين ثم لا يشكل أن اليوم ظرف على كلا
التقديرين عند البعض فرجح أحد محتمليه بمظروفه فإن كان مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة أي يصح تقديره
بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فإنه يصح أن يقال لبست هذا الثوب وركبت هذه الدابة أو ساكنت
هذه الدار يوما أو شهرا يحمل على بياض النهار لأنه يصلح مقدارا له فكان الحمل عليه أولى وإن كان مما لا يمتد كالخروج
والدخول والقدوم إذ لا يصح تقدير هذه الأفعال بمدة فلا يقال دخلت [illegible] وهو ما يحمل على مطلق الوقت
اعتبارا للمناسبة ثم في قوله عبدي حر يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت
فيحنث إذا قدم ليلا أو نهارا لإطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامرأته أنت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله أمرك
بيدك يوم يقدم فلان يصير الأمر بيدها إذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم أنه لا اعتبار لما أضيف إليه وهو القدوم في
هذه المسائل في ترجيح أحد محتمليه لأن إضافة اليوم إليه لتعريفه وتمييزه من الأيام ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب
يوم بل تعلق أهل اللغة أن المضاف إليه لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بمظروفه والعبد حر يتحقق يوم قدوم فلان
وإلى هذا أشير في المبسوط والهداية إلا أن بعض المشايخ اعتبروا المضاف إليه أيضا حتى لا يخلو الحوادث وهو ما إذا كان المظروف
والمضاف إليه مما لا يمتد [illegible] نظرا إلى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا إلى المضاف إليه أصلا نظرا إلى التحقيق
وإنما يراد النذر إلخ هذا جواب سؤال مقدر أيضا وهو أنه إذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا
ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد رح وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على النية
ولليمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف على النية من أمارات المجاز فقال في جوابه وإنما يراد به النذر في الحق

لانه نوى بصيغته معنى يلو حيه والمسبح اجتماعهما صيغة ولم يوجد معنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر
وهو الخارج المعنى لا محالة ولا بد ان يكون المعتبر وجبل النذر بمباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب
في نفسه لا يصح على ما عرف واذا لزم المعتبر بالنذر صار ترك الذي كان مباحا حراما وصار النذر تحريم المباح
بواسطة موجبه لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا و
اوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم
تحليلها بالكفارة وحكى عن مقاتل انه عم اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مروي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود
وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فهو كشرى القريب اي يمين في الشرع شرى القريب اعتاقا فيستحيل ان
يكون اثبات الملك ازالة لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشرى اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان يثبت حكم اليمين بلا نية كالعتق في شرى القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري
حيث قال وجب الوفاء والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فجعلناه حقيقة فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت
من غير نية كما اصل ولقائل ان يقول لا يستقيم الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ حقيقة
ومجازه ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر وذكر بعض [illegible] انه اصح في كلامه كلمتان احداهما
يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج منها
لان الباء واللام يتعاقبان قال تعالى آمنتم به وفي موضع اخر آمنتم له والاخرى نذر وهي قوله علي الا انه عند الاطلاق
غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما يحتمله فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم [illegible] جواب القسم واما في نفسه كالأكثر [illegible] قوله
والله ان اكرمتني لاكرمنك جواب الشرط وسادا مسد جواب القسم فعلى هذا لو قال [illegible] ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين
لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح تنبيه اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح   وطريق الاستعارة الخ اعلم ان الاستعارة
في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان يذكر احد طرفي التشبيه ويريد الطرف الاخر مدعيا دخول
المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثبات للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه
من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وانما سموا هذا
النوع من المجاز استعارة للمناسبة بينه وبين معنى الاستعارة وهو انه اكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه
كما ان المستعير يتزين بالثوب المستعار [illegible] الا انه اذا فتش احدهما مالك والاخر ليس كذلك وذكر [illegible] نهايته
الا ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه على حد المبالغة وليس
كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له وقال بعض العلماء المجاز موضوع

كالحقيقة لانه من باب اللغة فلو لم يكن موضوعا لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم
طريقه توقيف ارباب اللغة اي وضعوا عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا ودل الاطلاق ثم العلماء
حصروا الاتصال بناء على الاستقراء في خمسة عشر نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عم بلوا ارحامكم بالسلام
اي صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي سمى الخمر اثما لكونه سببا لها واطلاق اسم الكل على البعض
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم
كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي يدل سمى الدلالة كلاما لانها من لوازمه واطلاق احد المتشابهين
على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما
في الشجاعة واطلاق اسم المقيد للمطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف
سوا اسم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية اولا كقوله [illegible] اكل امرء تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا
وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اي انا ابن رجل جلا وتسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية فضلة الحاجة بالغائط
وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب
ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم واجعل
لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا اطلق اللسان [illegible] الة واطلاق اسم الشيء على بدله كقوله فلان
اكل الدم اي الدية واطلاق اسم النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل
نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها
كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى يبين الله
لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ في قوله وطريق الاستعارة
الاتصال بين الشيئين الخ اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته ومعناه لا بد له منهما فلا يتصور الاتصال الا من احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك
تداخل بعضها في البعض   وفي الشرع ايضا الخ لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري في جميع الالفاظ
الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق وان لم يجوز العكس ايضا وقد نطق النص
وهو قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبي به ونكاحه عم انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان النص
لما [illegible] طريق الاستعارة واستعمل المجاز في كلامهم وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم
بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة ونحوهما لان
لان هذه الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال خارجة الكلام ومعنى اللسان فكانت بمنزلة افعال

الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا اخر لا يكون كذلك فكذلك هنا لان الافعال
وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها ولكنا نقول الي ان لا يختص الاخبار
ونحوه بل هو جائز في سائر اقسام الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشا لفعل
وذلك الكلام شبيه لكلام اخر هو انشا لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ
اللغوية كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من حيث السببية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظير اتصال الصورة في المحسوس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب ثم العلة والمعلول في المعنى
اذ معنى السبب الافضا وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة
وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كما بين المطر والسما وبالاتصال
في المعنى المشروع كما شرع اي المعنى الذي لاجله شرع التصرف فيما هو مشروع فان وضع على معناه
ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز استعارة احدهما للاخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
تمليك بلا بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط
مطالبة الاصيل كفالة لما بينهما من المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للاخر
فالاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرا
يوجب الاستعارة من الطرفين لان صحة الاستعارة المجاورة وذلك يكون بالافتقار ولافتقار بين العلة
والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فظاهر واما افتقار العلة الى المعلول فان العلة غير مطلوبة
لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت
العلة مفتقرة الى المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت
عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه استحسانا
لان الملك يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به عادة لان المطلق يتقيد بدلالة العادة.
ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف والفرق
ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتريا له بعد الزوال
فمتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الاول انه لو قال ان اشتريت عبدا فانه طالق فاشتراه لغيره يحنث
في يمينه فان قال عنيت بالملك الشرا صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشرا الملك صدق ديانة لا قضا
لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء
للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان العبد منكرا فان كان معينا بان اشار الى عبد

وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر يعتق النصف الاخر في الوجهين لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب
معتبر فما دام لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث وفي الحاضر الصفة لا عبرة بها فيحنث وان لم يجتمع الملك ولان
بدون الاشارة الى المعين قصد نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل له الغنى اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين
قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على الثبات والتبعيض فان كان في ذمته متفرقة كما في جامع
شمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قولنا عتق النصف الاخر في الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا وان كان
فاسدا لا يعتق وان اشترى جملة لان شرط حنثه تم قبل قبضه ولا ملك له فيه قبل قبضه ثم المراد
من قول المائح في امثال هذه الصورة يدين ديانة لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق
ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو اشتفع
وحلف بعتقه ان لا علان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فقيته بالبراءة واذا سمع
القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفا كذا في بعض الشروح والثاني
اتصال السبب بالمسبب الى السبب لغة ما يتوصل به الى الشي ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل
به الى الما ومن الاصطلاح ما يفضي الى الحكم سمي سببا والسبب قد يطلق على العلة بعال البيع سبب الملك
والنكاح سبب الحل وقد يطلق على السبب المحض فيقول لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علة كدلالة
السارق على مال المسروق والسبب قد يجي بمعنى العلة ويقول ان يكون علة الحكم مضافا اليه كشرا القريب
اعتاق والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان مفضيا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال
يوجب الاستعارة من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفتقر الى
السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب يوجه فالاستعارة باعتبار الافتقار فيجوز من جانب واحد
كاتصال زوال ملك المتعة الحاصل بالاتنا وانا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به
ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل الاستمتاع بها بعدها الا بالنكاح فكان قوله انت
حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة
فيجوز ان يستعار الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة او حررتك او اعتقتك ناويا للطلاق
وقع الطلاق وانما يحتاج الى النية لتعيين المجاز كما في استعارة الفاظ التمليك حتى يصح بدون النية
لان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا
حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي يجوز حتى لو نوى به الحرية تعتق
فان الشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق

والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي
ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما
شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الاسقاط مبني على السراية فانه لو طلق بعضها يسري
الى الكل وكذا لو اعتق بعضها سرى الى كلها اتفاقا اذا كان موسرا وكذلك كل واحد منهما لازم لا يرتد
بالرد ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة
الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا
او معنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون سببا لزوال
ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصلح للاستعارة و
قد سلم الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق
والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي يجوز الاستعارة به اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة
وشرعا اما لغة فظاهر واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يثبت به المالكية ولكنها صارت
محبوسة لحق الزوج بعقده شرعا حتى لم يحل لها الخروج والتزوج بغيره فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد
وما روي انه عم قال النكاح رق فمحمول على ضرب ملك يثبت بالنكاح لظهور اثره فيما ذكرنا لا حقيقة واما
معنى الاعتاق لغة وشرعا فاثبات القوة اما لغة فانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار وعتق وكره فاما شرعا
فلان الرق الذي هو حكم الموت ثابت بسبب الكفر وسلطان المالكية معدوم حتى الحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له
شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس مجرد ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة
عملها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت واطلاق المحبوس الحي مشابهة فيمتنع
الاستعارة من حيث المعنى ولا يقال ما ذكرتم يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي عبر
عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة رح فانه عنده ازالة الملك لما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق
فكان العتاق اسقاطا عنده فيجوز ان يستعار الطلاق له عنده لانا نقول الاعتاق اثبات القوة عنده
ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا واما الطلاق فاسقاط محض
فلا يثبت المشابهة في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة كذا قيل وفيه بحث فان الاعتاق لما كان حقيقة
لازالة الملك عنده يثبت المشابهة في المعنى المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة
عنده   وان كانت الحقيقة متعذرة اي المتعذر ما لا يوصل اليه الا بمشقة كالاكل من النخلة والمهجور ما تيسر اليه
الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وفصل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان الحقيقة المهجور قد يثبت به

الحكم اذا صار مرادا من مراد المحلوف صير الى المجاز لتعذر المانع والاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة
فيمينه يقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس والزرجون والرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كان
لها ثمرة كالنخلة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وفي قوله لا ياكل من هذه النخلة فيمينه يقع على ما
يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل من ناطفها او
من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل من خلها لم يذكره في الكتاب وفي الطائفة انه
لا يحنث لانه لا يخرج كذلك وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير   والمهجور شرعا كما اذا وكل
رجلا بالخصومة مطلقا انه يصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره وفي القياس لا يجوز وهو قول
ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر
به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انا تركنا الحقيقة وحملنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا
لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب ولاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يتضمنه الخصومة
بعض الجواب وانما حملنا على الجواب لان الخصومة حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا الآية فكانت حقيقتها
مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة اذ لا فرق بين الممتنع شرعا والممتنع عادة لدينه وعقله فيصير كالمهجور
عادة فلذلك يجب حمله على المجاز وهو الجواب اذا حمل عليه وانه قد يكون تارة بالاقرار وتارة بالانكار فيتناولهما الامر
فاذا اقر فقد اتى بما امر فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيامه مقام
الموكل وعند محمد يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاضي
لانه انما يترتب على خصومة الاخر اياه فسمي باسمه ولو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى لو
كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس
منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء موصوف فان صلح
داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فان لم يصلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف ح يصير مقصودا باليمين لانه الموصوف
للمحلوف عليه وان كان معرفا بالاشارة لا يتقيد به لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه
لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف ايضا لحصوله بما هو اقوى منه وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد واذا
ثبت هذا فينبغي ان يتقيد اليمين في مسئلتنا بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى اليمين لان الصبا مظنة السفه الا انه
لم يتقيد لما ذكرنا ان هجران الصبي حرام شرعا   وان كانت اي ان كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
اي متبادرا الى الفهم من اللفظ الحقيقة او من المجاز فعند ابي حنيفة رح العمل بالحقيقة لان الحقيقة اصل وعندهما المجاز اولى بدلالة العرف

او العمومه كما لو حلف لا ياكل من هذه الحنطه او لا يشرب من الفرات لانه لو قصد يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذه من الفرات لان الحقيقه يستعملها المسلمين او الحنطه
عينها ما يكون عاده فانها تغلى وتقلى وتوكل [illegible] منها الكشكك والهريسه وهو يوكل ايضا نيا حباحبا عند
الضروره وكذا الكرع الذي هو حقيقه كلامه في مسئله الشرب مال من لا يبدا الفاه [illegible] ان يكون ابتداء
الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه عم قوله تعالى هل بات عندكم ما في شن والا كرعنا
في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى فكان اللفظ حقيقه لاصل الحقيقه لا على المجاز وعندهما يحنث باكل ما
يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكل ما في
باطنها اذ يقوم من هو اهل بلد كذا ياكلون الحنطه ان طعامهم من اجزاء الحنطه لا من الشعير ومن الشرب من الفرات
ما منسوب الماء فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما يلحنا [illegible] بالاخذ بالاواني لا سقط هذه
النسبه فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين لان المسلمين وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فاما
اذا نوى الحقيقه او المجاز يقع بالايمان على ما نوى ولو كانت الحقيقه مستعمله والمجاز متعارف والحقيقه اكثر استعمالا
او كانا سواء في الاستعمال فالحقيقه هي المعتبره بالاتفاق   وهذا بناء على الاختلاف المذكور بناء على
اصل اخر مختلف فيه وهو كما اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقه وانه لا بد لثبوت الخلف تصور الاصل لان
الخلف من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل ولا الحقيقه و
المجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني بالاتفاق وانما الخلاف في ان الخلفيه في التكلم باعتبار التكلم باللفظ
المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الحقيقه ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقه او في
الحكم فان تعذر حكم الحقيقه بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقه خلفا عن الحقيقه في اثبات حكمها احترازا
عن الالغاء فعند ابي حنيفه هو خلف عن الحقيقه في التكلم وعندهما خلف عنها في الحكم ويتضح ذلك بما ذكرنا في قوله
لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعنده هو حلف [illegible] العتق عن قوله هذا
ابني لانه الحقيقي في اثبات البنوه العتق وعند [illegible] التكلم بقوله هذا ابني حلف عن التكلم بقوله هذا ابني
من محل الحقيقه ثم يثبت العتق بناء على صحه التكلم لما ان الحكم هو المقصود لا العبارات فاعتبار الخلفيه
والاصاله فيما هو المقصود اولى ولا [illegible] ان الحقيقه والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفيه
في التكلم اولى كما ذكر ان المجاز لا يجري في المعاني لان سمى الحقيقه وصفتها لا تعبد الاستعمال الاترى ان
الشجاعه التي في الاسد لا يستعمل الى الانسان باستعاره لفظ الاسد له ولكن اللفظ يستعمل له والاستعاره
نقل [illegible] فان الخلفيه في التكلم ويظهر ثمره الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فعلى قوله ما

هو قول ابي حنيفه رحمه الله والا فمع لغو هذا الكلام لانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وقد شرط امكان الاصل
من حيث صحته موجبا للتكلم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام
من هو عن منعقد الايجاب الحكم اصلا فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعندنا حقيقه
ومولد لابي حنيفه هذا العبد وبصر هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر
المعلوم الملزوم واراده اللازم لان الخلفيه في التكلم دون الحكم عنده يشترط صحه التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى وهذه بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان تخلق
او اخلق لانه ليس له حقيقه اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقه
فيلغو ضروره ثم وجه بناء ما نحن فيه على هذا الاصل ان الخلفيه لما كانت في التكلم بحيث لم يثبت الحكم بالمجاز
بجهه [illegible] مقصود الاشياء المراجحه من الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقه عند امكان العمل بها راجح على
التكلم بالمجاز فصار الحقيقه المستعمله اولى من المجاز ولما كان استعمالها وعندهما لما كانت الخلفيه باعتبار
اثبات الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقه لدخوله تحت عموم المجاز من غير عكس
فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائده او لكثرة استعمال المجاز فصار الحقيقه مرجوحه كالحقيقه المهجوره
والمرجوح مقابله الراجح ساقط الاعتبار شرح المختصر البرهان   وقد يتعذر الحقيقه والمجاز اذا كان الكلام
ومثلها لا تصح بنائه او تصلح لكن يعود به المسألة بطلان نسبها المرئه بها دليل على سواء امر على ذلك القول
او لم يكن [illegible] قال علقت ولو متعت لانه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه حقا وطلاقا مع حقيقتها
بمنع صحتها المجامع لانه يسمع عن وطئها وصار ذلك كالمعلق فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنه وانفق الساقع
والتي لا تصلح بنتا [illegible] التي يصلح انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ابني [illegible] الملك
منه كملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظه وهو الاول ولكنه اي العتق للحقيقه في الاصلين متعذر اما في
التي لا تصلح فظاهر واما في التي يصلح فلان الحقيقه ان يثبت على الاطلاق فان جعل النسب ثابتا منه النسبه الى جميع
الناس او [illegible] ثابتا مع العتق لانه [illegible] ثم التحريم لا وجه له الى الاول لان النسب يستحق عمل شهره منه فلا يوجد
في [illegible] الطلاق ولا الثاني ايضا لان هذا الكلام لو ثبت موجبه وهو البنتيه كان التحريم الثابت
منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمه هي من مواجب النكاح دون سبب [illegible] المحل
وكذا العمل بمجازه متعذر وهو ان يجعل كنايه عن التحريم لما ينافي التحريم الثابت بهذا الكلام ينافي ملك النكاح فلم
يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم لا [illegible] الزوج لا يملكه [illegible] لا يملك الزوج [illegible]
قاطع لملك النكاح فان قيل يصير قوله [illegible] كنايه عن قوله هي علي حرام قلنا لا عن حرمه يملك الزوج

اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول من يحرم بملك الزوج اياه بحق الملك يستوفيه ويلزمه
بقوله فان تحريما مملوكا له بحق الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يحتاج الى استعارته له واعلم ان الحكم في مجهول النسب كونه كذلك
حتى لا يحكم بنص عليه من الاسرار في اشارة [illegible] وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المولى اياه فلا
يمكن العمل بموجب هذا الاقرار فيحمل على التكرمة بالقبول لاحتمال استفاضة بالرجوع عنه فالرد لان النسب وضع المسلم في
معروف النسب لا ان يعتق الجمعة بالعمل فيها يظهر وفي المحيط ان كان مجهول النسب فرق بينهما وان لم يثبت بالنسب
يعلن هنا [illegible] والحقيقة تترك بدلالة العادة اي اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا انها
تترك باسباب منها دلالة العادة كما لو نذر ان يصلي او يحج او يمشي الى بيت الله [illegible] فان حقيقة الصلوة والحج لغة
الدعاء والقصد ولكنها صارت مهجورة شرعا وعادة حيث لم يعلم منها الا الاركان المعلومة وربما [illegible]
وهو المجاز حتى يجب عليه الصلوة وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم
السمك لم يحنث فاللفظ بعمومه متناول للحم السمك وغيره ولهذا سماه الله تعالى لحما طريا بقوله لحما طريا ولكنه تخصيص
بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة
العظيمة فسمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم و
لا ما عاش في الماء ولا يشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى وكان قصور الاسم المطلق الى ما فيه
هو اولى وان كان تسمية الاسم حقيقة ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما
اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة و
القوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسألة بالعرف فقالوا انه لم يتعارف استعمال اللحم في [illegible] باليمين لا يعم لحما
والعرف معتبر في اليمين فتخصص العموم به كما تخصص الرأس في قوله لا ياكل رأسا برأس الغنم والبقر ولم يتعرف
الى رأس العصفور والبقر بالاتفاق وان كان حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب حتى لا يعتق
وان كان [illegible] العتق لكل مملوك [illegible] الملك يختلف لان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى
اكسابه ولا وطء المكاتبة فكان كونه مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله اطلاق الملك بخلاف المدبر وام الولد
حيث يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه لو حلف لا يأكل الفاكهة اي
عكس ما ذكرنا من المسألتين [illegible] فان الحقيقة تترك فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق
يدل على الكمال ومنها تترك الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية اذا حلف
لا يأكل فاكهة ولانه لم يحنث باكل الرمان والرطب والعنب عند ابي حنيفة وعندهما يحنث باكلها وهو قول
ان [illegible] وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم [illegible]

الاشياء كما يتم لكون [illegible] ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم لشيء من التفكه وهو التنعم
قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ
بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو موجود من حمله النوافل اذا يبس فكان
فكان من وجه لا تسابق وصف زائد وهو التفكه فلا يكون في الزيادة لا سابق ولهما مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم
اللحم لا يتناول لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة يفتي على حسب زمانه فيهما
كذلك وفي عرفنا ينبغي ان يحنث باكلها بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم اي سوق النظم الكلام يعني تترك
الحقيقة بقرينة لفظية تلحق به سابقة عليه او متأخرة كقول الرجل لاخر طلق امرأتي ان كنت رجلا واصنع في
مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور مثل اذا قامت لتخرج
فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق فانه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال
تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى وذهب الى بيته وتغدى لم يحنث فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة
الفعل على مصدر منكر واقع في موقع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا ولا اخرج خروجا فيقتضي ان يحنث بكل
تغد وخروج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب فيتقيد بما تقدم وهذا
النوع من اليمين سمي به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبد كقوله لا افعل كذا او مؤقت
كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رح قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى واخذه من حديث جابر
وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في الاصل مصدر
فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته
ومنها دلالة محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات وقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة انما للحصر وان لا يوجد الخطأ و
النسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد فعل الرفع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد يرى العمل يوجد
بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه [illegible] فيستحيل محل الكلام عن قبول الحقيقة انها ساقطة ويصير
مراده ان العمل في حديث النية والخطأ والنسيان ونحو الاكراه في حديث الرفع مجاز عن الحكم نظرا الى اطلاق اسم السبب
على موجبه او [illegible] صون المصداق واقامة المعنى والبقية مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية كانه قيل حكم
الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد وهما
مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كما لو صلى رياء وسمعة مراعيا للاركان والشرائط فانه جائز حكما ولا
يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد في صلاته

اي لو ذكر شيئا ولا اثم عليه [illegible]

فيفسد ولا اثم واذا ثبت اشتراط الجنس صار هذا اللفظ عبارة للمشترك كاسم الشيء فلا يجوز احتجاج الخصم به علىٰ ان
اشتراط النية في الوضوء في عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يتم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يطلق من الصحة
والفساد والامكنة وذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والعقاب مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو
الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولا يقال ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء
لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به يتناول كليهما لهذا المعنى العام لا لكونه موضوعا بازاء كل واحد فكان من قبيل
لا من قبيل المشترك لانا نقول لا نم تناول الثواب والاثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء
يتناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد لم يفرق بين المقتضى والمحذوف وكذا هو مذهب
عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من باب المقتضى فيستقيم على قوله الاستدلال لعدم جواز عموم المقتضى
عندنا بما ذكره الشيخ ان تحرير الكلام وشمس الائمة حال القاضي في المحذوف وفرقا بين المقتضي والمحذوف وجوزا عموم
المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف على اصلهما فاضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا
على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبينا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ما يرى
والتحريم المضاف الى الاعيان الخ اعلم ان اصحابنا العراقيين والكرخي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم
المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها المقصود
منها مجمل لانه يحتمل الكلام اذ التحريم هو المنع وانما يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدور واما الاعيان
فليست بمقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف بعد وجودها فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح
امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال قوم من العراقية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم
فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض فلا بد ان
يضمر الكل فيوجب ثبوته في الكل ولان القول بثبوت التحريم على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا به متعذر
فيتوقف في ذلك لقوله اذا اضيف التحريم الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيها ووصف العين به ومعنى
اضافة التحريم الى العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن للتوقف معنى مع صحة
اضافة التحريم اليها ولا للاحتمال ايضا لانه ضرورة يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ فلا يجوز التوقف
لا احتمال والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الخطاب عن الشيء كقولك لغلامك لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه
ومنع الشيء عن المخاطب بان دفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول والى العين من
النوع الثاني قال شمس الائمة وكان المعنى في ذلك ان الامة قد اجمعت على هذه الاخبار من العرب على تحريم والحل لا محالة
والبناء من هذا لانه ويكفرون المجادل فيه ويقولون انا حكمنا بكفره لعنادنا ولهذا نصا لا يحتمل الا معنى احدا

من المعنى وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة لما انكروا اضافة الافعال احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال
العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيدعليهم الاعمال الفعلية فقالوا الا يقع فيها في دعلهم
الاعمال المحرمة اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان وفصل بما ذكرنا الخ
حروف المعاني ينقسم الى حقيقة ومجاز وبعض لما لم يبتني عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق
على حروف التهجي التي هي اصل تركيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل على معنى في غيره
على ما فسر في علم النحو من اطلاق لفظ الحروف عليها على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسما مثل اذا
ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا فابتدا بها وقال فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض
لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم البعض على اصل ابي حنيفة وكما زعم بعض اصحاب
الشافعي وعند جمهور العلماء وائمة اللغة والفقه انها لمطلق العطف احتج من قال بالترتيب بقوله عليه السلام لما سالوا
عنه عن السعي بين الصفا والمروة بانهما نبدأ ابدءوا بما بدأ الله تعالى به يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة فلو لم تكن الواو للترتيب
لما قال هكذا ولما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم كانوا اهل اللسان وبقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على
السجود بالاتفاق واستفيد هذا من الواو وبقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال ولما علمه الرسول عليه السلام
وبين ما قال ذلك القائل وكذا يقول هذا حكم لا يوقف الا بسماع كلام العرب وعند الاستقراء العاملين في مواضع كلامهم
تبين ان الواو للجمع المطلق لا الترتيب قال العرب يقول جاءني زيد وعمرو ويفهم من هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب ولو كانت للترتيب والمقارنة لما صح ان يقال وعمرو قبله او بعده لانه يكون تكرارا او مناقضا ولتعارض
قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة لان عكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولان الفاء للترتيب ومع للقران
فلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقران دفعا للتكرار لان خلاف الاصل واما الجواب عن تمسكهم فلان البداءة
بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية به ولكن الشيء فيطهره نوع قوة صالحة للترجيح فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم
فقال ابدءوا بما بدأ الله تعالى به وصار الترتيب واجبا بفعله او بقوله لا بالنص وكذلك قوله تعالى واركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب
وما عرفناه به كيف وانه معارض بقوله واسجدي واركعي واثباته بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي او
بكون الركوع مقدمة للسجود والقيام مقدمة للركوع على ما عرف وكذا في عرف الترتيب كذا ذكره عم على الاعراب
لم يكن لافادة الواو للترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى للتعظيم
ومن قوله لغير الموطؤة الخ هذا رد لما زعم بعض اصحابنا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما بدليل هذه
المسئلة وهي انه اذا قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت يطلق واحدة عنده وثلاثا عندهما

فلو لم يكن للمقارنة عندهما ينبغي ان يقع الاول ويلغو الثاني والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب لوقع جملة
كما علق فقال ذلك في غير الموطوءة اما لو تطلق الحال اي ليس الا تركناه عملا باللغة والمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وان في
الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لا انها اوجبت الواو المقارنة او الترتيب
ولهذا لو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار
موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ثم عند ابي حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث جملة ناقصة
موقوف على الاول لانها لا تفيد بانفراده المعنى فتعلق الثاني بعد تعلق الاول فيكون الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني
بواسطته والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق
وعندهما تعلقن بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الناقصة الشرط كالمذكور
فصار كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع الثلث بدخلة واحدة كما لو كرر
الشرط صريحا كذا في الطالب الكبير   واذا قال لغير الموطوءة الخ هذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فازاح الوهم
بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وليس في الكلام ما يدل على القران
ولا على اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول على الثاني والثالث فيقع الاول ويلغو الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد
في التكلم ولا لان الواو للقران وقال مالك والشافعي في قول واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى تطلق ثلثا
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلثا ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق
العطف لا للقران ثم على قول ابي يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ عن التكلم بالثاني
لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء يغير اوله وما قاله ابو يوسف احق لان وقوع الاول لو كان بعد الفراغ
من التكلم بالثاني ينبغي ان يقع جميعا   واذا زوج امتين الخ اذا زوج الامتين فضولي بغير اذن المولى والزوج
ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين ولو
اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فقال انما يبطل نكاح الثانية
لفوات محل الاجازة لا لاقتضاء الواو الترتيب وذلك لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في الثانية يعني بعد ما
اعتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا محل للامة في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه
اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا لا حال التوقف
لانضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة محلا لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا ابطل
توقف نكاح الثانية بعد ما اعتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج اختين من رجل بغير اذن
الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني

لان آخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام على آخره كما توقف على الشرط والاستثناء واذا لم يغير لا يتوقف مبني
مسئلة الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل
نكاحهما للجمع بين الاختين واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فانه بآخره ثبت الجمع واذا بطل نكاحهما توقف
على آخره لهذا الاقتضاء لا واو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر الكلام
توقف على الآخر الذي هو مغير بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا يتوقف   وقد تكون الواو للحال اعلم
ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا يستقيم الكلام الا بعد ان يكون هناك
تعلق يستقيم معانيها فاذا وجدت الاعراب فقد نال شيئا بغير الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي
فلم يكن يكون مغنيا عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة
السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة لجهة جامعة بينهما كما في جاءني زيد وقد سبقه عمرو وبسط العذر
في ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى مثله في جاءني زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع وبالاجماع الذي بين
الحال وذي الحال من حيث انه يجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاصحاب واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال
لعبده أدّ الي الفا وانت حر انه لا يعتق الا بالاداء لان الواو للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية
طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا بد منه على
ما عرف فلذلك جعلوها للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء
كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب يعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا
فانت حر هذا الذي عليه عامة الكلمات قبلها وكذا عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر
فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا تعلق كان المرض شرطا للطلاق
لا بعكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لانه لا يكون معلقا واذا
انتفى التعلق كانت الحرية واقعة في الحال فلما ... العلة
الخوض في الحوض على العادة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت تؤدي الفا الي
وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعلق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس
وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا امكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب
القلب الذي هو شعبة من الكلام قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود
في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عند وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا
للحرية في حال الاداء فكان الحرية متعلقة بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا اقامة مقام جواب الامر بدلالة مقصود

المتكلم واحد حكمه ونصره معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا فكانت الحرية معلقة بالاداء وقيل انه اذا فصل الجزاء حال
الاداء اي وصفا له لا تستحق الا اذا الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف   وقد يكون لعطف الجملة
اي وقد يكون الواو لعطف الجملة الكاملة ربع المعنى انه للعطف او للابتدا فلا تحتاج الى ما ذكر في الخبر كقوله هذه طالق وهذه طالق
وهذه طالق فتطلق الثالثة واحدة لان الشركة في الخبر انما كان يفتقر الى ما قبله اذا كان ناقصا فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة
وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عند ابي حنيفة حتى اذا طلقها لم يجب له شي وقالا ان الواو للحال اي بدلالة حال
المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فيقتصر شرطا لما سنذكر ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها كما في قوله احمل
هذا الطعام ولك درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل المعارضة ومعنى المعاوضة
لا يصلح معارضا لانه امر زائد في الطلاق لانه يستعمل بغير المال اذ عادة في الكلام الاستعمال عن العوض في الطلاق
والعتاق بخلاف الاجارة لانها لا توجد بدونه ويدل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت
طالق على الف او ادي الى الف وانت طالق لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصلا لما صار يمينا
ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض الاصلي
والفاء للوصل والتعقيب اي يوجب الفاء وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة اي بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر
اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الامر لانه لا يعري عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في
جواب الشرط بالفاء فوقف الا عرف المعتبر فيه الاتباع ومعنى قوله وان لطف فيه الا من ضرورة التعقيب تراخي الثاني
عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط
ان يوجد الثاني بعد الاول بلا تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر او يؤخر الدخول في الثاني من غير اشتغال بعمل
ويستعمل في احكام العلل الخ اي لاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل في احكام العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا لو قال الا
بعتك منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفا عقيب الايجاب فمعنى الترتيب
ولا ترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء كلا فعله مقدرا ومقوم حيث لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيحتمل الرد لا الايجاب بل جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب او يقبل البيع بان
جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك   وقد يدخل على العلل الا اصل ان يدخل الفاء على الاحكام لما ذكرنا من
العلل ولا يدخل على العلل لاستحالة تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها
دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن في يد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث
اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء لا بشارة باق وسمي هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا
لو قال اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال لان معناه اد الي الالف لانك حر ولم يحمل على التعليق بتعليق الحرية بالاداء

كما هو حقيقة الفاء والاداء صلح لاضافة الحرية اليه ونصه كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك لاحتيج
الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل كما سيأتي لانا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة تحصل
الترتيب فكان اولى من الاضمار لكن اصل وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفا
من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى   وتستعمل بمعنى الواو اي وتستعمل الفا بمعنى الواو في قوله له علي درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفا للترتيب ولا يمكن رعايته فيهما لان الترتيب من العوارض والعارض يقتضي
زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا اول او اخر جلوسا او قياما
ونحوه والدراهم من الاعيان في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فتجعل الفا مجازا عن الواو بجامع ما ذكرنا في
بين العطف ونصه كانه قال درهم ودرهم فيصرف الترتيب الى الوجوب وقال ان معنى له لزمه درهم واحد لان
موجب الفا لا يتحقق في الدراهم كما ذكرتم ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فيفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة بحذف المبتدا ذكرت
لتحقيق مضمون الجملة الاول كانه قال فهو درهم وكما يقول هذا لا يصح الا باضمار ففيه ترك الحقيقة والفا بالفا
من كل وجه لانه يبقى قوله علي درهم والحقيقة اصوب لا اعتبار من الالفاظ ما امكن وفيما ذكرنا الى اخره
الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا
الحرف بصفة التعقيب في الوجوب وكان اولى مما قاله ان معنى   وثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل
التراخي ومعناه ان يكون بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا
في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر في التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف لا كمال التراخي
اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان معنى التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمة وضعت للعطف مع
المهلة فاذا ثبت التراخي فيه ايضا تقديرا كما يظهر في الحكم وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة
فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيعمل بالاتصال لفظا وباعتبار التراخي حكما   حتى اذا قال
لغير هذا الخلاف يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
كانه سكت على الاول ولو سكت على الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا هنا ولو قدم الشرط والمسئلة بحالها تعلق الاول
ووقع الثاني ولغى الثالث وعندهما يتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين عملا بمعنى الشرط وتاخره
بناء على الترتيب لان الاعتبار بمعنى العطف يتعلق الكل بالشرط والاعتبار بمعنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا
لم تكن موطوءة عند وجود الشرط يقع واحدة في المسئلتين ولو كانت موطوءة يقع فيهما ولو كانت موطوءة عند التعليق

واخر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث
وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل فيهما ويطلق ثلثا عند الشرط ومن قوله ومنها اي من الحروف ثم اذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه محمول على الوجوب
وهذا على الجواز ولنا ما روي انه عليه السلام قال فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رتب الترتيب للوجوب في الشرع فحملنا
ثم على حقيقته في هذه الرواية لامكان العمل بها لان الامر بالتكفير يبقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث
بالاجماع وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كانت الواو
فيها محمولة على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل
فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم يترجح ما ذكرتم قلنا يكون
وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل الامر على انه راجع الى
المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا
اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع
والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلنا احق من ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجهين او هو
انه عليه السلام علق التكفير بالاتيان بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يتعلق بالخيرية اصلا واذا جعلنا
ثم بمعنى الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض فلا بد من الحمل على العطف المطلق
بمعنى الواو ويمكن ان يجوز كيفما كان عملا بمطلق العطف الا انا حملناه على الواو ليصير الامر على حقيقته فلو قلنا
بالجواز كيفما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مفيدا لترتيب الكفارة على الحنث اليمين خلاف اليسار في اصل
اللغة وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم على التحالف وقد سمي المحلوف عليه لتلبسه بها ومنه
الحنث واليمين مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب
عن الاول سواء كان موجبا او منفيا والاثبات بطريق التدارك للغلط يقال جاءني زيد بل عمرو واذا قال بل عمرو فانما
يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قال ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى بل ما جاءني زيد
بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي
كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للمعنى الذي يتضمنه هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن
الاول ببل اذا كان الصدر يحتمل الرجوع فاما اذا لم يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيجعل
اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه

٤١

لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان المراد
في مثل هذا الكلام عادة تداركه بنفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله لان الاقرار باصله داخل في الكلام الثاني فلو
صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي
نفاها اول الكلام بعدده فكأنه قال على الف ليس معه غيره ثم استدركه بقوله بل الفان كما يقال حجة لا بل
حجتان وكما يقال جاءني رجل بل رجلان وسني ستون بل سبعون وقال زفر رحمه الله يلزمه ثلاثة الاف وهو
القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين
على وجه الابتداء صحيح فيلزمه المالان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين وكما لو
ان التدارك في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كماله فالاول داخل في الثاني وهذا في الاخبار يمكن كما بينا واما الانشاء
فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود والاستدراك للغلط فيه لا يتصور لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه واما الخبر فيحتمل
الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح رجوعه فيطلق ثلثا والاقرار
من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة لا بل ثنتين يقع واحدة لانه قصد اثبات الثاني
مقام الاول وهو باطل ولم يمكن لان المحل لم يبق بعدما بانت بالاول ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن
يستدرك به ما يتوهم في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما توهم ان عمرا ايضا
في حال زيد لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف
بل فانه يستدرك به بعد الاثبات والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفردا على مفرد واما في الجمل فهو كبل في مجيئه
بعد النفي والاثبات والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من
احكامه بل هو ثابت بدليله وموضوع النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات الثاني غير ان
العطف الخ الاستثناء منقطع لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني
ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله فاذا فات احد الشرطين لا يثبت
الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مثال فوات الشرط الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر
الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا
للاقرار والاقرار يرتد بالرد فاذا وصله اي قوله لكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك
عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد

اصلا من غير تحويل الى احد فيكون هذا ردا للاقرار ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه

ومسائل فوات المعقود عليه ما ذكر في المبسوط وفوات الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح
ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين لا يكون هذا اجازة النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفى فعل الاجازة
بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتصور فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه
ويكون قوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه بلا شعر العقد
شعرة واو لاحد المذكورين على انه يوجد من احدهما او اكثرا ومن يتعلق فساول احد المذكورين باعتبار اصل
الوضع وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او ذاك او للاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين قبله مجالستهما
والعد مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا ولا ان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام
وليس في الشك افهام فلا يكون من مقاصد الكلام الا انه في الاخبار تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر
عن مجيء احدهما في قولك جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا منكرا اذ لا يتصور الفعل من غير
المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان الشك وقع اتفاقا لا قصدا وكذا
التخيير يثبت بمحل الكلام اتفاقا لانها اذا استعملت في الانشاءات ولم احدهما غير عين والايجاب والانشاء لا يتصور
في غير المعين ثبت التخيير ضرورة التمكن من الايجاب والانشاء في هذا الواحد احدهما قولا الا يصح الا للضرورة في
ذلك ولهذا قال في المفصل ان او وام واما للتشكيك او للتخيير في الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في
الايضاح وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا وقوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء الحرية ويصلح
ان يكون خبرا عن حرية سابقة لانه في اصل وضعه خبر كقولك احدهما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على
ما علم وضعه فاقتضى حرية سابقة عليه ليصح الاخبار فاذا لم يكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا
له لان انشاء اثباتها والا يصح فضمنا ان انشاء شرعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا
في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه
بيان اي على احتمال ان الصيغة الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار اي اختياره للعتق في احدهما بعد جعل
البيان وهو اخبار والعتق في احدهما انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا يتعين
الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه والظهار من وجه حتى
يجبر على البيان لو كان اجنبيا ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه
جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة
فاذا طلق احدى نسائه ولم يكن دخل بهن فتزوج اختا لاحداهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الاخت
باعتبار البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكنه انشاء الطلاق في التي عينها ويتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز

نكاح الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الاولى لانه لا يمكنه من يتزوج اختها بانشاء الطلاق في الحال
واذا دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح
التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما فان باعه احدهما صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا
لجهالة المأمور به وكذا لو قال لو احد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان
او في موضع الاعتاق للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في التكفير
باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخلت او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او
هذا او بعتك هذا العبد بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخلت او في الاجارة او الاجرة بان
قال آجرتك اليوم هذا العبد او هذا او قال آجرتك اليوم هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجارة
لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى
المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له الخيار معلوما بان شرط او بائعه بان قال بعت هذا او
هذا على ان لك الخيار تأخذ ايهما شئت في ثلاثة ايام فيصح العقد استحسانا وعند زفر وقال لا يجوز وهو القياس لجهالة
المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار
يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ
يحتمل كل واحد من العبدين ان يتعين العقد فيه وان لا يتعين والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط الثلاثة
للمجلس ايام بقي المحل يحتمل الخيار في الثلث اعتبارا بالمحل بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج
الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع وكان في معنى ما ورد به
الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل في الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذلك في المحل لاندفاع الحاجة
بما دونه اذ الثلاثة يشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء فيصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل
في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق
قلت نعم ولكن الحكم فيه غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما فيجوز الحكم بالشرط الخيار اكثر وفي حق
العقد فاثر الشرط فيهما اكثر فاستويا في الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة
ايام بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا لانا نقول انما جوزنا
خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر على خلاف القياس فلا يجوز الالحاق به الا ان يكون من له الخيار معلوما
يشير بعمومه الى جواز خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض المشايخ من مشايخنا
وفي التجريد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع

لان المبيع قد كان معينا قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجارة   ومن المهر كذلك عندهما قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها
على الف او الفين او على الف حالة او على الف نسيئة لا يحكم مهر المثل عندهما بل يثبت الخيار للزوج اذا
كان التخيير مفيدا بان كان المال لا يختلف وصفا كما في الالف الحالة والالفين الى سنة او جنسا كما في الدراهم
والدنانير فيعطي اي المهرين شاء. لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب العمل به وهذا
معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ ومن العقود بحث الاقل وقال ابو حنيفة
يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا
ولم يوجد فوجب المصير اليه وهذا معنى قول الشيخ يحكم مهر المثل ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الالف الحالة والالفين الى
سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت اخذت الالفين
الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان
مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شاء   ومن الكفارات اعلم ان الواجب في كفارة
اليمين الواحد بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ومن كفارة الحلق الواحد بقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك ومن جزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية واحد من الجملة غير
عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء
من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها وتمسكوا في
ذلك بان الايجاب احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في احد منها عينا او في واحد غير عين
او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثاني لانه خلاف النص والاجماع وكيف والتخيير
ينافيها ولا الثالث لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وفيه التكليف والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس
في الوسع وقوله فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية
يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين وتمسك الجمهور بان الامر باحد الاشياء
حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون المراد احدها عينا ولا ان الكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا ان الكل على سبيل
البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواحد وذلك يخالف الوجوب
الواحد فتعين وجوب احد لا بعينه عملا بكلمة او لانها توجب واحدا لا بعينه ولا ابهام فيه لانه تعين الجمع في
موضع يتعين فعلا ووارد شرعا فوجب القول به وليس هذا تكليفا بما ليس في الوسع لعدم حصول العلم بالواجب

عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف   ومن قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
للتخيير عند مالك رحمه الله فان او موضوعة للتخيير عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع
الطريق متشبثين بظاهر او فانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا هو بمعنى بل لان في اول الاية دليلا على ان المذكور جزاء
المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد به قطع الطريق على المؤمنين
فانهم ذكرهم في حكم محاربة الله ثم الاولى قد دخل في امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كالمحارب
لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وشرع بمقابلة
صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على
انواع الجناية نصا وهذا النوع ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا
كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع
عند تغليظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال
بن عويمر الاسلمي فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلعم وادع ابا بردة
هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل
جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف يعني لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض اي حبس
فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لما في الاية وانما وجب الحد على من قطع على اناس يريدون الاسلام
مع انهم بنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد على من قطع على حربي وان كان
مستامنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام
وقيل جاؤا على قصد الاسلام ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة
والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة   ومنها اذا قال العبد ودابته قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في من جمع بين
عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين
واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب بغير المعين منهما لا يكون صالحا له وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا
كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وهذا يشير الى انه لو نوى عتق العبد بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له
اصلا وذكر في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى   وعتق هو كذلك اي عند ابي حنيفة رحمه الله يتناول الايجاب كذلك
ان سوى احدهما غير عين وان عين العتق ليس بمحل ولكن لما ان لا يحتمل التعيين بل نقول بحمله في المذكورين
لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التفسير حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار

انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض سورة

وكذا اذا قال احدهما او بانه يعتق الاخر للعين ولو لم يكن يحتمل كلامه لما اخبر ولم يعتق واذا كان المعنى محتملة
يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء وبالخود ذكرنا
ختم الله وصار كانه قال لعبده هذا او سكت يعتق عنده ومما يتكرر ان الاستعمال في ابي يوسف ومحمد رح
يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المهم هنا للحكم الاصلي فبطل المجاز وكما في قوله الاكبر سنا
منه وستعار للعموم فيصير بمعنى واو العطف على ان كلمة او تستعار للعموم بدليل يعرف به فتصير
سبيلها بواو العطف وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا
كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب عن سؤال يقدر وهو ان يقال لما دخل
كلام كل واحد منهما في النفي على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون عند ... فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال الا يكون كذلك
لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد وانما يعم في النفي لان او تناول احد المذكورين
غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء ... الجمع ان كان خبرا كان في الكل وان كان نهيا ولبس ... وقع
الانتهاء عن احدهما غير عين الا بالحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان عاما فصار كقسمها بواو العطف
من حيث انهما منفيان وليس كعين الواو اذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع
كالواو وكذلك يصير بمعنى الواو في موضع الاباحة كما لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما
في هذا الموضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل
فاذا قال جالس الفقهاء او المحدثين فله ان ... جالس احد الفريقين او كليهما ان شاء كما لو قال بالواو ولكن يفارق
الواو من حيث ... او ... لاباحة الجمع واباحة الانفراد في الواو لا تجوز الا الجمع وقد تستعار بمعنى حتى
اعلم ان او للعطف كما مر بيانه وتجعل بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما
والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد و
التوقف ... فيما حتى تجيء بمعنى العطف ... في كلمة الا ان والكلام ... حتى يكون ... من الاول او غيره
ولا ... الا ان وذلك مثل قوله ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الفراء او هنا بمعنى حتى وقال
ابن عيسى بمعنى الا ان ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم
وما عليك الا البلاغ ... والجهاد حتى يظهر الدين واما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شيء او على ليس الا انه
نصر عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فيعطف حقيقة واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان
لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما ... بتعين صاحبه فشابه الغاية ... في هذا الوجه فاستعير لها
والكلام يحتملها لان نفي الامر ... الامتداد يحتمل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان

عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم وقيل سبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم
فنهي عن ذلك وروي انه لما شج وجهه عم يوم احد قال اصحابه الا تلعنهم و تدعوا عليهم فقال عم
ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية و
نهي عن سؤال الهداية ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر هنا لامكان
تقدير لم تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو ليكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى
ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس
لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او ... ويجعل ان يتوب عليهم في حكم اسم
معطوف باو على الامر اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم ونظيره من المسائل ما قال
اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى
فيحنث بدخول الاولى اولا ولو دخل الاخرى اولا يبر في يمينه لانه لما لم يكن هنا النفي والاثبات ... تعذر
العطف والكلام يحتمل الغاية لانه ... يحمل على الغاية ... دخول الاولى غاية ليمينه فاذا
دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاولى بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار
النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فانه يجوز عندهم ... ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم
... منصوب للعطف ... حتى لو قال ... او ادخل بالرفع ... ان يصح العطف في ... التخيير او يقال
تعذر باعتبار ان الفعل ... في حكم الاسم ... لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم
على الفعل ... وحتى للغاية كالى اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية
... كمال معنى الغاية ... كالى قال ... حتى مطلع الفجر وان اقترنا باعتبار ان المجرور
حتى يجب ان يكون اخر جزء من الشيء او ما يلاقي اخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة
حتى الصباح ولا يقول حتى نصفها او ثلثها كما يقول الى نصفها او ثلثها لان ذا الغاية مشروط في مجرور الى
وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح اللمع فقال ما اكل الراس
وما نمت الصباح في مسألة السمكة والبارحة هكذا قال ابن جني وابو نصر الصفار والامام ... وعند
الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه في المقتصد وتابعه في ذلك جار الله الا ان هذا
لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل بحسب ما قربت له الغاية والا
فلا وعلى هذا نص المبرد في المقتضب وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي ايضا
وقد يستعمل للعطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لما بينه وبين العطف والغاية ... والتعاقب في المعطوف

تعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية كقول العرب استنت الفصال
حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له أن يتكلم لعلو قدره والاستنان عدوان يرفع يديه ويطرحهما
معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر أبيض يخرج بالفصال فجعلوه عطفا
فيه غاية لأنها لا تستن باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث إبهام المخلص للغاية ومواضعها
في الأفعال أي مواضع كلمة حتى في الأفعال أن يحتمل غاية يعني إلى من غير أن يكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى
أدخلها أو غاية هي جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لأنها في الأصل للغاية فوجب العمل بها
أمكن وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح معه ضرب المدة وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء
كالصياح في قوله إن لم أضربك حتى تصيح فإن لم يضرب إلى أن لم يوجد أحد المعنيين المذكورين أو كلاهما تحمل
على المجازاة يعني لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لأن الفعل الأول موصوف بشيء يوجد الجزاء
عادة كما ينتهي بوجود الغاية وإنما تحمل على المجازاة إذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح
غاية مع كون الصدر صالحا للسببية تحمل للغاية نحو إن لم آتك حتى تصبح فعبدي حر ونظير ما لم يكن الصدر
قابلا للامتداد قوله عبدي حر إن لم آت فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا تحمل ههنا للغاية لأن الإتيان مما
لا يمتد فتحمل على لام كي فإذا أتاه ولم يضربه بر في يمينه ونظير ما لم يكن الآخر صالحا للانتهاء كقولك عبدي حر
إن لم أضربك حتى تضربني أو تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر أيضا لأن الضرب وإن كان فعلا ممتدا لكن
الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الضرب فتحمل على الجزاء فإن
تعذر ذلك يحمل على العطف أي إن تعذر أن يحمل بمعنى لام كي حمل مستعارا للعطف المحض ويبطل معنى الغاية
وعلى هذا مسائل الزيادات اعلم أن محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر إن لم أضربك حتى
تصبح أو حتى يشتكي يدي أو حتى يشفع فلان أو حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث لأن
الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فيجعل غاية حقيقة فإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب
على الحقيقة عرف فحينئذ تترك ويعتبر العرف كما لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا يحمل على الضرب
الشديد باعتبار العرف ولو قال عبده حر إن لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغديني لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الإتيان فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية والإتيان يصلح سببا
والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الإتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء
وقد وجد ولو قال عبده حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لأن هذا الفعل إحسان
فلا يصلح غاية للإتيان بل هو داع إلى زيادة الإتيان ولا يصلح الإتيان سببا لفعله ولا فعله جزاء للإتيان

لأن المكافي غير المكافى فلم يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض ليصحح الكلام فكان شرط البر وجود الأمرين
حتى إذا أتاه فلم يتغد عنده أصلا حنث ولو تغدى من بعد غير متراخ عن الإتيان بر وإذا استعير للعطف استعير
بمعنى الفاء دون الواو لأن الفاء للتعقيب فكان المجانسة بينه وبين الغاية أشد ومنها حروف الجر
فالباء للإلصاق وتصحب الأثمان أي ومن حروف المعاني حروف الجر سميت حروف الجر لأنها تجر معنى الفعل إلى
الاسم أو الاسم إلى الاسم كمررت بزيد والمال لزيد أما الباء فللإلصاق بدلالة استعمال العرب فيه وهو لغوي
دليل في اللغة كالنص في أحكام الشرع ثم الإلصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء
هو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق فلذلك تصحب الأثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر
من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض إذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل
القبض فإذا كان أو دينا كما في المسلم بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد فإن الحنطة يكون مسلما فيها فلا يجوز إلا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لأن الباء للإلصاق
فإذا قرن بالكر جعل الكر ملصقا بالعبد الذي هو أصل في المبيع إذ المبيع أصل فيه حتى يشترط وجوده لصحة البيع و
الإلصاق بالاتباع يكون بالأصول والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده لصحته بخلاف ما إذا لم يدخل الباء في الكر
فإنه يكون هو أصلا لأنه أضيف البيع إليه فيكون مبيعا والمبيع الدين لا يكون إلا سلما فيشترط التأجيل
ولو قال الحر أي لو قال إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق حتى لو أخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو
قال إن أخبرتني أن فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صادقا كان أو كاذبا لأن الأول شرط الإخبار الملصق
بالقدوم لأن الباء للإلصاق والصفة بالقدوم لا يتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الإخبار الحق
الصادق فلا يحنث بالإخبار كاذبا بخلاف قوله أن فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث مجرد الإخبار صادقا كان
أو كاذبا لأن قوله أن فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المفعول الثاني للإخبار صادقا كان قال إن أخبرتني خبر قدوم فلان
والخبر اسم لكلام دال على حركة أو سكون غير مضاف كينونته إلى المخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر محتملا لل
الصدق والكذب وكذا لو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت طالق شرط تكرار الإذن بخلاف قوله إلا أن آذن
لك حيث لا يشترط تكرار الإذن لأن الباء للإلصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا
ملصقا بالإذن والمستثنى يكون من جنس المستثنى منه وهو الخروج الثابت بقوله إن خرجت لأن الفعل يدل على المصدر
لغة والشرط في معنى النفي إذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما في كل خروج فكان بهذا الوصف صار مستثنى
وبقي ما وراءه من أنواع الخروج داخلا في الحظر فإذا خرجت بغير إذنه يحنث بخلاف قوله إلا أن آذن لك لأنه تعذر الحمل
هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لأن الإذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية لما بينهما من المناسبة لأن ما بعد

الغاية وما بعدها لا يستثنيان لخلو فصلهما وما قبلهما شيئا عما بعدهما ومن قوله بمشيئة الله اي لو قال انت طالق
بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة
اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط فصار التعليق
بمشيئة الله تعالى ابطالا للايقاع لما عرف انه لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لانه لا يطلع
لم لا يحمل الباء في مسئلة المشيئة واخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا
واذا حمل على السببية تطلق في الحال كما لو قال انت طالق بمشيئة الله لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه لانا
نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتب لانه يقتضي ملصقا به
مقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول
لانهما معا زمانا وقال ان في الحج قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تع
وامسحوا برؤسكم يكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل وبين مسحت
بالمنديل في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما ينطلق عليه اسم البعض
فيكون مقدار الواجب ثلاث اصابع او ربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وهو لا يجوز ولا معنى لقول من يقول
مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك
مجمل وكان فعله عليه السلام بيانا لانا نقول عدم الجواز بغسل الوجه ليس لان الواجب لا يحصل مسح البعض فانه لو استوعب
راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يجوز ايضا لفوات الترتيب فكذا هنا وقال مالك رح الباء صلة
اي مزيدة زيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تع تنبت بالدهن فصار التقدير وامسحوا رؤسكم
فيلزم مسح الكل ولكنا نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن جني والموضوع للتبعيض
حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق
لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة فيحمل الباء على حقيقتها هي
الالصاق ومعنى الالصاق والتبعيض فيها شيء يظهر بواسطة الباء وبيان ذلك ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا
دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل وصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي
لانه اضيف الى جملته وان دخلت في المحل يبقى الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يقتضي الاستيعاب في الآلة بعضه
الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط او بالجدار فهاهنا يعني الآية وامسحوا برؤسكم
فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع
اليد المسح على الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد

كذا في ط

والاصل في اليد الاصابع فان ما سوى الاصابع تبع لها والكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي يحكي حكاية الكل
وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم ان فيه نوع واعلم ان الشافعي
لما يرى فرض المسح يطلق بعض اجزائه بما ذكرنا وانا ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا الا ان المفروض في عامة الاعضاء
مقدر فينبغي ان يكون كذلك هاهنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الواجب
مسح الراس بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الاية في قراءة القرآن فصار البعض مجملا فسر
بالسنة ومن توجيه ان المقدار بالربع على ما عرف الان فرايت ان الاحتمال بهذا الطريق نوع ضعف قال الخصم
لا نسلم التعيين الاجمال في الاية فان المطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلو كان احتمال لجرى الكلام هاهنا
الطريق الاول لانه اسلم وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه
قولهم علي لفلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه وقال الاستعلاء لفلان علي دين في الاخبار ... وكانت في مثل هذا
الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لان حقيقته للدوام الا ان يصل
به الوديعة فيقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة ثم انها تستعار للباء
لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض
لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم وتستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون
لازما عند وجوده وكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة ومعنى التي تخلو عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل بالحقيقة متعذر فيحمل على ما يليق
بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والالتصاق في الوجوب ولا يحمل على الشرط لان
المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت
في الطلاق عند ذكر الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها
واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع بائنا وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق وان دخله
المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث
تعليقا لالزام المال بشرط الثلث فاذا لم يوقع الزوج الثلث بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو
الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فيستعار
للشرط لانه يلازم الجزاء ومن للتبعيض قال المحققون من ائمة النحو من في الاصل لابتداء الغاية نحو سرت
من البصرة وكونها مبعضة في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان وزائدة في قولك ما جاءني
من احد راجع الى هذا فانه في قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع الاخذ وابتداء غايته وكذا في قوله

بالحقيقة ط

ما جاءني من أحد معناه من واحد وهذا الجنس إلى أقصاه. وكذا معنى قوله فاقتلوا أجعل ... لاحتمال الأوثان
فيكون معنى سوى الغاية مستفادا من الجمع لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو المختار إلا أن بعض
الفقهاء لما وجدوها أكثر استعمالا في التبعيض جعلوها أصلا فيه وفيما سواه دخيلا والغاية قال فخر الإسلام
ومن بعض مشايخ أصول الفقه أنها للتبعيض ولابتداء الغاية حقيقة عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة
وأما المسألة فمعروفة في باب العام في مسألة من شئت من عبيدي عتقه وإلى لانتهاء الغاية هذه الكلمة
موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة إلى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما أن البصرة مبداه
وكذلك استعملت في آجال الديون لأن آجال الديون غاياتها ولو حلف لا أكلمه إلى رمضان فقد يكون للتوقيت ومنه
الأصل وقد يكون للتأخير والتأخير ومعنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتا في الحال ويمضي بالوقت الحكم لولا الغاية
لكان ثابتا فيما وراءها أيضا كقولك آجرتك هذه الدار إلى شهر وشرطا أن يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى
التأخير والتأجيل أن لا يكون الشيء ثابتا في الحال أيضا كالبيع إلى شهر فإنه لتأجيل المطالبة إلى مضي الشهر
ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر أيضا فإن كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم
ولا يكون مقصودا في ثبوتها إلى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا لأنه إذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها
المغيا كقوله لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لم يدخل الغايتان وإن لم يكن أي وإن لم تكن الغاية
قائمة بنفسها فإن كان أصل الكلام أي صدر الكلام متناولا للغاية أي واقعا على المغيا والغاية جميعا
يدخل وكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى الغاية داخلا كالمرافق في قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق عند
علمائنا الثلاثة لأنها لولاه لاستوعبت الوظيفة كل اليد إذ اللفظ يتناول الأيدي إلى الآباط وبعد
ذكرها لإسقاط ما وراءها فكان ذكرها لإسقاط ما وراءها ولأن الغاية لا بد أن يكون للتحديد ومن يتعلق
ومن قوله فاغسلوا في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للإسقاط وإنه ليس بمذكور ولا متصل لأنا نقول
يتعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود منه الإسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للإسقاط معنى
ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر وهذا ذكره صاحب الكشاف في هذه الآية أي تفيد معنى الغاية
مطلقا فأما دخولها في الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل وفي الطرف هذه الكلمة تحمل ما يدخل
عليه طرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار وهذا أصله ثم قيل زيد في طرف من العلم وأنا في حاجتك مجازا على معنى أن
العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى معنى أنه لما صرف العناية إلى حاجته صار كأنها ظرف استملت عليه لغلبتها
على قلبه وهمته وعلى هذا ما قال أصحابنا إذا قال غصبتك ثوبا في منديل يلزمه كلاهما لأنه أقر بغصب مظروف
في ظرف لكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى سواء في قوله أنت طالق في غد أو غدا

حتى لو نوى آخره في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لأن حرف في حرف الجر وإثباته في الكلام سواء
إذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما وقال لو نوى في قوله في غد
آخر النهار يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لأن الظرف إذا اتصل به الفعل بغير واسطة
اقتضى استيعابه لأنه يشابه المفعول به من حيث إنه صار معمولا للفعل ومقصودا به ألا ترى أنه إذا اتسع
فيه مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في أجري حكم المفعول به في جواز الإضمار قبله بالذكر كما في المفعول به
كما لو قلت مثلا سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يجز أن تقول الذي سرت فيه
يوم الجمعة وإذا اتصل به الفعل بواسطة حرف في اقتضى وقوعه في جزء ما لأن في موضوع للظرفية لا للاستيعاب فإذا
نوى ذلك حملناه إذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لأنه يقتضي استيعاب الطلاق جميع الغد فلا بد من
أن يكون واقعا في أوله ليحصل الاستيعاب فإذا نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه إذ إنما هو تخفيف عليه فلا يصدق
قضاء ولكنه يصدق ديانة لأنه نوى محتمل كلامه ولو قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم والله
ولأنه التعيين فإذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما أبهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء وديانة وإذا لم ينو
شيئا كان الجزء الأول أولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه وذلك مثل قوله إن صمت الدهر إنه يقع على صوم
الأبد ولو قال إن صمت في الدهر يقع على صوم ساعة يعني أن ينوي الصوم إلى الليل وقد تم تطوعه فكذلك
وإذا أضيف إلى المكان أي إذا أضيف الطلاق إلى المكان بأن قال أنت طالق في الدار أو في الظل طلقت في
الحال حيثما كانت لأنه لا اختصاص للطلاق بالمكان إلا أن يضمر الفعل بأن أراد بقوله في الدار في دخولك فيصير
بمعنى الشرط ولا يطلق في الحال لأنه ذكر المحل وأراد الحال وذلك من أنواع المجاز فيصح إرادته ويصير بمعنى الشرط
لأن الوجود لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى أن يكون شاغلا له لأنه عرض لا يبقى فعند العمل بحقيقته فيجعل
في مجاز معنى المقارنة لأن في الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى مع فيتعلق الطلاق بالدخول إلا أنه لا يكون شرطا محضا
لم يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يحمل مجازا على معنى الشرط لما
بينهما من مشابهة لأن كل واحد منهما ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق عقيب الدخول ولكن الأول أصح
فإنه لو قال لأجنبية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال
إن تزوجتك فأنت طالق العقار ... والعاصي الإمام فخر الدين ... ومع للمقارنة معنى أصل الاشتغال
عند أهل الوضع فلذلك يقع الطلقتان في قوله أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة دخل بها أو لم
وذكر في الهادي للكشاف ... إن مع إذا كان ساكن العين فهو حرف وإن كان متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى
المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن البصري النحوي يدل على أن مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون

تقول جاؤا معا وفي بعض كتب النحو انه من الظروف ويجوز ان يكون منتصبا به على الظرف كانتصاب عند به لقبل الموضع
تقول جاءني فلان من معه بخفض العين كما تقول جاء من عند معه وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في قال قوله كل زوج
عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قوله رأيت عند عمرو اي في حضرته وقبل للتقدم
اي للتبس فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى لو قال للمرأة
انت طالق قبل دخولك الدار او قال لها قبل الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس يطلق للحال ولو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان وبعد للتاخر وحكمها
في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة
تقع واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله وان ايقاع
الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في
الحال فيثبت ما في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية
لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع
الثانية قبلها فيقترنان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال و
ايقاع الثانية قبلها فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخرى فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية
وعند حكم بعد في الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق اخرى اي في الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او درهم قد وجب ولا يفهم من الكلام الا هذا
والقبل والبعد متنافيان اذا قطعا عن الاضافة ونون بهما وبنيا على الضم اما اذا لم يكن المضاف اليه محذوف
منويا يكونان معربين وعند للحضرة حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
عن الغصب في اصل الوضع ومتى يحتمل الغصب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل الغصب من ذمته فيكون
اقرارا بالدين فلا يثبت بالاحتمال وصدق لو دفعه الا ان يقول الف دين لان قوله عندي يحتمل فيصح تفسيره
باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا
خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون
الكل ظرفا واحدا فلا تقع الا واحدة وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف يتعدد كل يوم لكونه ظرفا وانما
يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم وذلك ان صفة كلامه وصف تتوصفها بالطلاق في كل يوم و
بالمطلقة الواحدة متصفة في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا صدر به يحقق الوصف وهو الحدود
مرتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيها يكون

اليوم ظرف فانه لا يصلح الغد ظرفا له فيجدد الايقاع ليتحقق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط وغير يستعمل الخ
اعلم ان غير من الاسماء الملازمة للاضافة اما ان الاسم له من العموم ومن الالف واللام ومن الاضافة ويستعمل صفة للنكرة بحيث
لا يتعرف بالاضافة وان اضيفا الى المعارف ويستعمل استثناء لانه سنه ومن الامر حسن الاما بعد كل واحد
منهما مغايرا لما قبله والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء
او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والفرق
ان الكائن استعماله صفة تختص بالنكرة واستعماله استثناء لا تختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم
غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا اي بعض من الدرهم دانق والدانق اسم للدانكسنك الذي يكون الحبة منه سدس درهم
ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك
عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدراهم لا تجانس الدينار صورة فيكون
من الاستثناء المنقطع وهو لا يصح الا مجازا كاستثناء الثوب وعندهما يلزمه الدينار الا قيمة بعض من الدينار
قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء لما ياتي في باب البيان ان شاء الله
ومنها حروف الشرط ان ومن حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الدالة على الشرط وسميتها
حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط الذي ليس له معنى اخر سواه
بخلاف سائر الفاظ الشرط وانها تدخل على امر معدوم اي يدخل حرف ان على كل شيء معدوم لانه للمنع
او الجزم والمنع غير الموجود والحمل عليه لا يصح قوله على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز
عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لاستحالة لكي الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غد او طلعت الشمس
اخرج لانها طالعة خرج او لم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ولهذا
قلنا اذا قال لها ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما فحيل ان يطلقها لان الشرط المحض
فانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج
يطلق قبل موته بساعة لان الشرط يتحقق فيها فاذا لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امراة الفار انما يورث اذا كان
في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باحاطة وهو يكون المطلق فصار فارا
فترث وفي النوادر لا يطلق بموتها لان العجز انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد
الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه لما اشرف على الهلاك وقع العجز عن التطليق منه والصحيح
ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك

الفور من الزمان صالح لوقوع المعلق بوجود الشرط والحاصل ان وقوع المعلق كالمرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط بقاء شرط
صحته الارسال فلهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في حق الساعة للطلقة ولا ميراث للزوج منها
لانها بانت قبل الموت فلم يبق سببها زوجته عند الموت كذا في المبسوط وادا في اعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها
وهو مضافة ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذا الشرط لا يكون الا مستقبلا
مجهول الشان لتردده بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى
الشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى فمجازي يعني انه كلمة اذا قد يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وقد يستعمل للوقت
والحاصل ان اذا مشتركة بين الشرط والوقت عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت
بمعنى إن واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت
كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة رحمه الله ما لم يمت
احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف
الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق وله ان اذا يستعمل للوقت كقول
الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب ويستعمل للشرط الخالص كقول
الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان يصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بإن ولا يدخل
في متى ولان اصابة الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا بد من سقوط كلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما
تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا كمجيء الغد والقيام الى الصلوة فلو بقي فيها
معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى فانها تستعمل في الامور الكائنة واذا ثبت الوجهان ان
اذا على التعارض على الوقت والشرط الخالص كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما
في إن وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما
فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحويين ويسمى ما هذه
الماء المسلطة يعني تجعل الكلمة لا تجزم فيما بعدها تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على
الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجملة غير عامل فجعلته ما حرفا من الحروف المجازاة عاملة جزما هي وعند
بعضهم ما في اذا ما صلة كذا في الكتاب ومتى من حروف الحروف ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل
فيها جعل للشرط ولزم فيها الجزاء وجزم بها بمعنى ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله
متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك فانت طالق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها وكلما ومن وما يستعمل
للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم وروي عنهما اي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اعلم ان لو فيه معنى الشرط

لان معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان الا ان إن يجعل الفعل
للاستقبال وان كان ماضيا ولو يجعل للمضي وان كان مستقبلا وهو معنى قولهم لو لامتناع الثاني لعدم غيره
لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول لان الفعل اذا عدم في
الزمان الماضي استحال وقوعه فيه بعد فكان الثاني ممتنعا ايضا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده
لو دخلت الدار فعبده لم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه
لو كنت دخلت الدار فعبدها عليها يعتق لا باللو حول الذي يوجد في المستقبل لان لو لما واخاتها كلمة إن في معنى الشرط
مستعمل في الاستقبال كإن وعليه تخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فكان الطلاق لا يقع
حتى يدخل الدار رواه ابن سماعة عن ابي يوسف في نوادره وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكر محمد اسمه الامام في اصوله
وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله وكيف سؤال عن الحال لكلمة كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك اخره
لالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهي للاستفهام عن الاحوال تقول كيف زيد صحيح ام سقيم
قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات لا انحصار
للمعرفة فيها كالسقم والصحة والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه كيف تكن اكن وذكر في الهداية ادا ضمنت
الهاء ما يجازى بها كقولك كيف تفعل افعل واذا ثبت انه سؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لامرأته انت طالق
كيف شئت يطلق ويقع المشيئة ثم ان كانت غير موطوءة تعذر بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها وان كانت موطوءة فالطلقة
رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد نوى الزوج تطلق بائنة وان شاءت ثلثا وقد
نوى الزوج تطلق ثلثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى
الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا تعتبر ولا بد ان تعتبر الحاجة الى نية الزوج
لانه لما فوض الامر اليها بجعل ان يجعل باثنا ثلث ما فوض اليها اعتبارا بجانب التفويض بلا نية اعا فوض
اليها حال الطلاق والى ان مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي ان
والطحاوي ان نية الزوج لتعيين مشيئتها ولها ان يجعل الطلاق بائنا او ثلثا في قول ابي حنيفة رحمه الله قال فقيل
كيف قد يضاف الى موجود فيصير استيصافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل بالاوصاف كما في قوله
كل كيف شئت وافعل كيف شئت فدل على ان الفعل يكون منه مشيئة قلنا انا لا ننكر دخوله على معدوم سيوجد
ولكنا نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله طلقي يطلب الفعل والتفويض يثبت بقوله
كيف فلا يوجب تعلق الطلاق في الحال فكذا بعد قوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول
كيف عليه فكذا بعد قوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فكما قاله ابو حنيفة رحمه الله الكلام وما قالا اعمى الكلام عرفا

واسعها لا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفويض كما قال ابو حنيفة رح
وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده بلا مشيئة وعندهما لا يعتق بلا مشيئة كذا في المبسوط وهذا
معنى قول الشيخ والا بطل ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس ثم قوله لان … تفويض وصف الطلاق اليها كالرجعية
والبينونة والعدد يكون بكل تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى
قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعليقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا اليها وله انه انما يفوض الى
مشيئتها ما علقه الزوج بمشيئتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا توجه الى الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق و
مفوضا للصفة الى مشيئتها لان الكيف … عن وصف الشيء فعل ووجدنا اصله … الا ان في غير المدخول بها وفي العتق
لا اثر لمشيئة الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويض الصفة الى مشيئتها وفي المدخول بها المحل باق ولعموم وجود
الاصل فلها المشيئة في الصفة بعد وقوع الاصل عندنا ان شاءت جعلته بائنا او ثلاثا كما سيأتي تفويضه
اليها وما لا اي قال ابو يوسف ومحمد ما لا يشار اليه … من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق يرجع الكلمة الى الاصل اي اصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال بدون وجود الاصل ولو لم
نحملها على الاصل لاصحنا الى الالغاء والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلخ عن
كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته

وكم اسم للعدد كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون و
ان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت او بما شئت تطلق
ما شاءت … ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج
وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق … انت طالق طلقة
واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الواقع ولما كان
كذلك وقد حلت المشيئة على نفس الواقع الذي هو العدد يتعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف ولما كان للعدد المبهم
صار عامة فكان لها ان تشاء الواحدة او الثنتين او الثلاث … دلالة على الوقت يتقيد المشيئة بالمجلس
الى هذا اشير في شرح الجامع

وحيث واين اسمان للمكان … المبهم … بالغايات لانها
لم يجئ الا مضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة فيها … واما الكسر فلالتقاء
الساكنين واما الفتح لاستثقال الكسرة مع الياء فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لا تطلق قبل المشيئة
وتوقف بالمجلس لانهما ظرفا المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق
فيقتصر على المجلس … الا اذا ذكر المكان … قوله انت طالق … كما قوله انت طالق

وحذف الواو لا انا نقول لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا عن الشرط لمشاركتهما في الابهام والاستغراق
اولى من الالغاء … لا يحمل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا ومتى وفيه عامل الظرفية
لانا نقول لما جعلناهما مجازا عن معنى الشرط جعلناهما … ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا في
الفوائد الظهيرية ولقائل ان يقول لما جعل مجازا عن معنى الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى
الجمع المذكور … من جملة حروف المعاني للواو الموضوعة لعلامة الذكور والاناث وهي معلومة في المخاطبة
والمخاطبة ومن العلماء اختلاف في … ومعنى اللفظ بعلامة الذكور مختلفا … الذكور … لا اختلاف
ولا … الاناث المفردات وبعض اصحابنا … يقول … الاناث … ولو ذكر بعلامة التانيث
… الاناث خاصة بالاتفاق قالوا الا ان كل علامة يختص بنوع باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند
الاطلاق يحمل على حقيقته واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات … فلو كان قوله ان المسلمين … العموم
لكان ما بعده تكرارا بلا فائدة … في سبب نزولها ان النساء شكون الى رسول الله صلعم … ذكر في القرآن
… فنزلت هذه الآية … الذكور … مع الرجال لم يكن … اهل اللسان
ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب … تبعا للذكور كالاتباع
لهم في اصل الخلقة … ادم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات فليطيب
قلوبهن … في سبب نزول الآية … الوجوب عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص
بالذكر … ولهذا لا اصل … المذكورة في المتن   واما الصريح فكما اراد بالظهور البين
الانكشاف في العام … ما لا يوقف من … بالعرف … من البعض والمعسر والله
… الميزان … لولا له … العقيع عليه … القسم … وجوه الاستعمال … احتاج الى هذا
… التمام الانكشاف … بالتخصيص والتفسير … يحصل … الاستعمال … والمفسر والمؤول
ولكن لا … هذا … الظهور … الظهور … الامام …
لكن … الاستعمال الاصح … مورد التقسيم   وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه
وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا حتى استغنى
عن العزيمة … من غير نظر الى المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف الطلاق والعتاق الى المحل على وجه اضافتهما
ثبت الحكم حتى لو قال لامرأته انت طالق او حرة ذلك يكون … او لم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
طالق او انت حرة … العتاق والطلاق اما لو اراد الصرف … الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضاء

وَاَمَّا الكِنَايَةُ فما استتر المراد به اي استتر بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها

يسمى كناية فقد دخل فيه المشكل والمشترك وامثالهما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من الدليل مورد النقض
مثل الفاظ الضمير فإن هو مثلا لا يميز بين اسم واسم الا بالقرائن ولا يقال الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد
شرطتم فيه الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية
فإن المتكلم اذا اراد ان يصرح باسم زيد مثلا يكني بهو لانها كناية فعند الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون
حقيقة قبل الاستعمال فكذلك الضمائر فيكون داخلا في التعريف   وحكمها اي وحكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا
بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال   وكنايات الطلاق سمى الفقهاء الالفاظ التي لم يتعارف ايقاع الطلاق
كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية في الحقيقة ما استتر المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة
على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به
هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة الخراب او من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات
فسموها بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل
كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت وقال الشافعي
الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه
نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما البينونة فليس من … ولا يثبته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة
الغليظة او لوجوب العوض لان … ذكر الطلاق يتغير بدل … نوع الرجعة وذكر … لا يبطل الرجعة
وذكر الثلث وبين انها لا تحل له بعد فانشاء الطلاق القاطع يتغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن شرعا
ولا يثبت ايقاع البائن عينه كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رواجع
وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع
اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق و
الابانة جميعا وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له
واذا كان كذلك وجب حمل هذه الالفاظ على معانيها بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقائقها فلذلك كان الواقع بها
بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اثبتنا الدليل
على ذلك   الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فانه ليس كنايات بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فان الواقع بهن
الثلثة رجعية وذلك لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة
اما قوله اعتدي فانه يحتمل ان العدد اي احسب عدد ما لك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان
يحمل عاملا بنفسه الا ان اعتدي يحتمل الاعتداد من النكاح او اعتداد الدراهم او اعتداد الاقراء اي احصي الاقراء

فاذا نوى الاقراء زال الابهام فيثبت به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا يتصور عدة الاقراء الا بتقديم
الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد
هو البينونة فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى لما بينا وقبل الدخول بطريق الاستعارة
للطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضي ولا وجه للمقتضي هنا وهو عدة
الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب العدة
فاستعير الحكم لسببه والكنايات كيف جوزتم استعارة الحكم للسبب وقد ذكرتم فيما تقدم لا يجوز
الا … اذا كان يختص بالسبب جاز الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وههنا كذلك لان الطلاق
عرفناه علة بالاصل معقب للعدة وثبوت المراد بالسبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع ولان
العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفاة والوفاة ليس بطلاق لانا نقول لما صار
ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الا بقوله اعتدي وكلامنا فيه وكذلك قوله
استبرئي رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي وهو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء
يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية يثبت
الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة حتى انه يقع به الرجعي ولا يقع
به اكثر من واحدة وان نوى وعند الشافعي لا يقع به شيء وان نوى لان واحدة صفة المرأة وهي لا تحتمل الطلاق
فلغت نيته كما اذا قال لها انت فاعلة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان
تكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه اي انت طالق طلقة واحدة فلا يقع الطلاق
بدون النية فاذا نوى صار كأنه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية فكذا اذا قال انت واحدة
ونوى الطلاق وعن مشايخ … انه اذا رفع الواحدة لا يطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة وان نصب
يطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة واذا سكن يحتاج الى النية والصحيح ان حكم الكل واحد
في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب   والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول العلم بها على النية فكان
الصريح هو الاصل   ويظهر هذا التفاوت اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية فيما يندرئ بالشبهات
مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأة جامعك

فلان جماعا حراما او قال للرجل نجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا

واما الاستدلال بعبارة النص

اعلم ان غرض الشيخ الاستدلال بالطرق الاربعة من الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل من وصفه المستدل لكن لما لم يتفاوت الكتاب بدونه عد من اقسامه تسامحا
والاستدلال اعمال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا والعبارة في اللغة تفسير الرؤيا
يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه وسميت الالفاظ الدالة عبارات
لانها تفسر ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا عند
الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا المقام
دون ما يقوم بتفسيره حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة
النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له الضمير في له راجع الى ما وقوله سيق الكلام له لغرض لجانب اللفظ
وارادة العمل عمل المجتهد كما لو حمل الصلوة فرضية بقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حراما بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا و
المراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق في بيان النص والظاهر
ان المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون سوق الكلام لاجله
كالعدد في قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وبالسوق الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد الكلام لافادة معناه و
لا يكون ذلك مقصودا اصليا كاباحة النكاح من هذه الآية واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل
بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل
وجه اي لا يفهم بنفس الكلام من اول السماع من غير تأمل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام
لاثبات نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يختص الاب
فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل على انه احق به
نسبا ولا يقال انه نسبه الى الام كما نسبه الى الاب ونرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب
لانا نقول فائدته يظهر في الامور التي يختص بها من نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار
مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام وهما سواء اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في
اثباته الا ان الاول اي العبارة احق عند التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما قوله عم في النساء انهن
ناقصات العقل والدين قيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي
سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو
معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة وهو عبارة

فرجحه على الاشارة والجواب عما تمسك به ان قال معنى ان المراد من الشطر النصيف لا النصيف [illegible] واجاب الامام
نجم الدين عمر النسفي عن هذا بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم الاغلب ستون سنة وخمسة عشر سنة منها مدة
الصبا وبقية العمر ثلثها في الاغلب حيض عشرة عشرة وثلثاها طهر عشرون عشرون فما سوى النفاس
في الصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه او يقال المراد به الانقسام الى شطرين وان لم يستويا
كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا تعدد فيهما وان لم يستويا في المدة كذا في الطلبة
وللاشارة عموم كالعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون
سياق الكلام له فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص وقال بعض الائمة وعندي انه لا يصح انه يحتمل ذلك
لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة
وهذا اطلاق الاشارة في قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جاريته وان كان اللازم
منه ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة

واما الثابت بدلالة النص

فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا ودون معناه الشرعي المستنبط بالاستنباط
قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة و
انما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من التأفيف فانه يفهم من التأفيف لغة لا شرعا بل كل
لغوي يعرف ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي للتأفيف ومواطنها التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف
ان المعنى الموجب للحرمة هو الاذى فثبت الحكم في الضرب والشتم به وقوله لا اجتهادا رد لقول بعض اصحابنا
وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتأفيف
وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كالاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا
ولكنا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقائس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه
سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التأفيف بقوله تعالى ولا تقل لهما
اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا
جزءا مما تخيلوه فرعا كما لو قال رجل لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان
الذرة داخلة فيما زاد عليها ودلالة هذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة
الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس
بقياس حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا

لانها تعرف بعلوه وجرا على الخفاء التي هي اسماء لها وفيها معنى الظهور ولا موصل للراي الى معرفة مقادير الاجرام
وآثارها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الا
بمنا على الراي بخلاف الدلالة لان ثبوتها بالمعنى الذي يفهم من النص لغة فيكون مضافا الى الشرع والثابت
كالثابت بالاشارة اي الثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة
عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فترجح الاشارة به
مثال تعارضهما ما قال ان حق الكفارة يجب بالقتل العمد لانه لما وجب في القتل الخطأ للجناية مع قيام العذر فلان
يجب في قتل مؤمن خطأ لانه لان تجب في العمد كان اولى وتعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت
الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء لكن كلاهما معرفا بلفظ الجزاء فوجب النفي اسما الكفارة فترجحنا
الاشارة على الدلالة ولهذا صح هذا صحة قوله ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اي الثابت بها قطعي
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال اثبات الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز بمعنى وهو
محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حال
الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارات اي ايجاب الكفارة على من جامع في
نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فتجب
على غيره عند وجود هذه الجناية اكلا او اكل او جماع المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية والثابت
لا يحتمل التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم
لها لان المعنى واحد واما كثرة محاله فظاهر لان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص والتخصيص تخصيص
العموم واما عند من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان
يكون غير علة وفي التخصيص ذلك لان التخصيص بيان ان الكلام لم يتناول له ونحوها كان معنا ولا لغة
لا يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة ولا يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم وذلك يكون نسخا لا تخصيصا
ولان معنى النص لما ثبت علة للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو جمع

وأمّا الثابت باقتضاء النص

الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم في الشرع سمي دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن
اللغو ونحوه بالكامل على الزيادة وهو صيانة الكلام مقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان
هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة

هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل اعتق عبدك عني بالف
وقوله لم يصح بدون رقبة مملوكة فيقتضي هذا الكلام هو المقتضي وما ثبت عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع اي
الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد من قوله الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله و
اما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الى النص ويقرأ الشرط بعدم على
الاضافة ويكون التنوين في تقدمه عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه وذلك و
هذا اشارة الى الثابت والمقتضي بالرفع في قوله بواسطة المقتضي بمعنى الاقتضاء لانه من المفعول من اوزان
المصادر في المستعملات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم
او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه وهي في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى
فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى
كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضي ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك
اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت المقتضى بمعنى المفعول والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي
في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم فيه الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالم يعمل
النص فيه اي لم يوجبه الا بشرط مقدم على النص اي ما تقدم لانه اثر اقتضاه النص وعلامته
اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا
بينهما وقالوا التي قوله جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى
فذهب اصحابنا جميعا الى نفي عمومه وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقاضي الامام ابو زيد
تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتأخرين لما راوا ان
العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير
مذكورين وانه العلة في العموم فيهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقا اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما
لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر وسموه محذوفا ووضعوا علامة يميز بها المحذوف عن المقتضى و
بالتعميم التي في ذلك وقال وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا او موجبا
للحكم ولا يلغى عند ظهور المقتضى اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل
القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير
اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف فلما جعل ان المحذوف ثابت لغة يجوز فيه العموم دون

المقتضي فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه ليس من الامور الشرعية وكذلك يتغير الكلام بعد
اظهار المقتضي كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير الكلام فاذن لا يتحقق الفرق بينهما قلت
ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وانه يتحقق الفرق وفيه ضعف لان الفرق عند التصريح غير لازم في جانب
المقتضي ايضا كما قلت ولا تغافل فلما انفصل المحذوف عن المقتضي صار اقسام هذا الفصل خمسة لا اربعة الا ان
لما كان المحذوف بالنية كان كالمذكور وكان له حكم العبارة جعلت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه
ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة لما بينا من قوله اعتق عبدك عني
يتغير الكلام عند تصريح المقتضي وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور به وتقرر ملك الآمر فاذن
يجعل الكل قسما واحدا واما المسائل التي صححتموها بنية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست
من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه
افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا فيصح
فيه نية التعميم واعلم ان القول المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي ابي زيد وهو متفرع على اصله حيث
جعلهما قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد يتميز به عن المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال
واما الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه وهكذا قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته
عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لحكم شرعي والثابت به كالثابت بدلالة النص اي الثابت بالمقتضي يعدل الثابت
بالدلالة الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضي
ليس من موجبات النص لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه
اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة فكان الاول اولى وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة
اليه لصحة الاصل بعد اقامة الدليل على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تكلف بعض الشارحين
في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني بالف
فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم في فساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق
غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم لان من شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي هنا لان
المقتضي كلام الله والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكره من الصورة ليس لترجيح الدلالة
على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان يوجد في النص عدم الجواز من غير معارضة

نص او اشارة فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضي ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضي لا يقبل العموم
عندنا وقال الشافعي رح يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه
العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كما ان الميت حكما وهو المرتد اللاحق بدار الحرب
كالميت حقيقة في حق الاحكام قلنا العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم
وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم وهو كالميتة
لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق دفعا للهلاك حتى لا يحل التناول الى الشبع والتمول
لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة حل الذكية يظهر حكمه في التناول وغيره مطلقا واذا كان
كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل
والمأكول محل وهو ثابت بمقتضاه من الاكل دون صيغة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو واما حنثه
بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام لحصل الحنث ايضا
وهو كما لو قال والله لا اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول
الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون
امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل عرف من العرف والشرع اصلا الا ان
المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا الا فح يمكن ان يحمل هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن
يتعذر الفرق ح بينه لان المقدر في المحذوف ثابت بدلالة اللغة ايضا كما في قوله تعالى واسأل القرية وكذا اذا قال
انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح اي لا يقع ثنتين عندنا خلافا للشافعي لان قوله طالق يقتضي طلاقا والمقتضي
بمنزلة المنصوص عنده فتعمل نية الثلث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نعت لا يحتمل العدد فلغت نيته وذلك لان
المذكور وهو طالق نعت المراة لا اسم للطلاق وهو نعت فرد لا يحتمل التعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد
بوجه ولكن هذا وصف بالطلاق يقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ايقاعا من الزوج
فاثبتناه لتصحيح هذا الوصف منه صدقا واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا تعمل نية التعميم فيه ولا يقال ان اسم
الفاعل يدل على المصدر لغة فينبغي ان يجوز نية التعميم فيه كما في قوله انت الطلاق لانا نقول ان دلالته على طلاق
قائم بالمراة وهو مصدر قولك طلقت المراة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج الذي هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك
ضرورة ثبوت الطلاق في المراة والنية تعلقت بالطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو وصف المراة لانه
ثابت جبرا لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك مصوغ على مثال فعلت فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال
فيثبت التطليق ضرورة تصحيح كلامه في الحال لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناء عليه لكنه جعل

اشتمام على نصيبي احلم نعم العقد لان المصدر الغاير به سرعى الغوس وهذا الخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث
يصح نية الثلث فيهما اما في قوله طلقي نفسك فلان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضاء لانه مختصر من قوله افعلي فعل
الطلاق والمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والاقل كسائر اسماء
الاجناس ويثبت الاقل عند عدم النية لتيقنه فاذا نوى الكل تعمل نيته لانه محتمل كلامه واما في قوله
انت بائن فلان البائن تختص احد نوعيه فيصح لان بقوله انت بائن يتصل البينونة بالمحل ولا اتصال لها وجهان
انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل اي حل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فكان القائل
لا يكون الا مقتضيا متنوعا في نفسه فكان قوله انت بائن محتملا للبينونة ليس يتحقق ابهام البينونة الى كاملة وناقصة
فان اراد به الكاملة كانت هي البائنة اقتضاء وان لم يرد بها الناقصة لانه يثبت اقتضاء دون الاولى فعند عدم النية
يثبت مطلق البينونة فتعين الادنى لتيقنه وهذا معنى قول الشيخ على اختلاف النوع اي يصح فيه نية الثلث فيهما و
لكن على اختلاف النوع كما ذكرنا   فصل التخصيص الخ اعلم ان عامة اصحابنا رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى
منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم جعلوا ما سميناه عبارة واشارة و
اقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي
سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه بالتخصيص
الشيء بالذكر فقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة وبعض الاشعرية ان التنصيص على الشيء
باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم جنس
او اسم علم ولا يدل على الصفة واستدلوا بقوله عم الماء من الماء فان الانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على
نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعموم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلولا ان ذلك موجب لما صح الاستدلال منهم ومعنى
الاكسال ان يجامع الرجل امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الرجل اذا صار ذا كسل كذا في
الفائق والمراد بالماء الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني وعندنا
لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا
كذلك لان حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان عني انه لا يثبت في غير المسمى لان النص مانع فهو باطل لان النص
لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما زعموا
لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولان

الشيخ قال ولا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها ويحكى عن الثلجي انه كان يقول
هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربويات فاما اذا كان محصورا فذلك يدل على نفي الحكم
فيما عداه لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله عم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم فلا يجوز قتل غيرهن وذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا وذكر العدد لبيان
ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب
ذلك ابطال العدد المنصوص وذكر في بعض النسخ لو كان التخصيص باسم العلم يحمل على غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول
القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي في ظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار
وجود الصانع وان غير محمد ليس برسول وفيه انكار رسالة الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه   وبالاستدلال
منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الماء لكن انما توضع
الخصم من دلالة التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او بما روي في بعض
الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب
الاغتسال من الحيض والنفاس نفي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لا ظاهرا شبعا نا ومره دلالة فان التقاء الختانين ومواراة
الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاغتسال
في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا اجماعا فلا يوجب العلم وهذا معنى قول الشيخ وتعلقوا بقوله لكن
الخ واما فائدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون
الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا
للجنس كذا ذكر شمس الائمة   والحكم اذا اضيف الخ لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا
العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط
فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف
يختص بالبعض كقوله عم في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم يختص ببعضه لا
بكله بخلاف قوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع يدل على وجود الحكم عند وجوده وعلى
انتفاء الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا اصحاب قول الشافعي ان لا يجوز للحر نكاح الامة عند طول الحرة
ونكاح الامة الكتابية لجواز الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الاية و
من لم يملك زيادة من المال يتمكن بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء

المسلمات والطول الفضل والغنى والغناء. السابق وان به وسمي العقد ولامه في وفاه وان كانا كثيرين لانهما
لا يوفران بوفر الكفاف لرقتهما فانه يدل على تعليق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب
ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية
وان لم يوجد طول الحرة فالجواز الوصف   وحاصله اي حاصل ما قال المص او حاصل الاوان ان
ان معنى الحق الوصف بالشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف
اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر ان معنى المعلق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب
عن الانعقاد على ما سيجيء ان شاء الله فهو يقول المعلق يؤثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله
انت طالق بمنعه من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه لجعله معدوما وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت
فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة
ثابتة لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كالتأجيل والاضافة وكشرط
الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في تعلقه الا ان
هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فعدل التعليق والتخصيص بالوصف على نفي الحكم عند عدمهما
والايام مكن لذكرهما فانه يوجب تعليق احاد الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم بلا فائدة فيمنع تخصيص الشارع وتعليقه
اولى   حتى ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان تزوجت او كلما تزوجت امرأة او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر كان هذا الكلام باطلا
عنده حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء بل هو لغو لا يمين لان السبب لما كان موجودا عند التعليق
لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدونه فيشترط الملك في المحل لتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود
الشرط فالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد
الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز اي الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث بان كفر اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة
مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب الكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة
اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به يتعلق به ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم
مؤخر الحكم الى حين وجوده مع انه السبب حاصل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها
بخلاف الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال يغاير الفعل فجاز ان ينفصل المال
بالوجوب الا شد وجوب ادائه كما في الثمن المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان
الصوم افعال معلومة واداؤه على ذلك الافعال فاذا ما وجوب الاداء الا زمان وجد السبب فالاجماع علم ان

اصلا لوجوب متصف قبله فلا يجوز الا ادا قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل
الحول وهذا فائدة تعد نسبح الكفارة بالمال   وعندنا المعلق بالشرط اعلم انا نقول اولا لا نم ان
الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون
اتفاقيا وهو ادنى درجاته وذلك لا يوجب العموم فلا خلاف ولهذا لم نجعل المص وصف الايمان في قوله من فتياتكم
المحصنات المؤمنات معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل
الشرط لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة فانه كان مؤثرا كما في قوله الزاني والزانية فان وصف
الزنا هو المؤثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق
اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به
وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان
اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق الى الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق
مثلا لانه هو المذكور دون غيره فيحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت
طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان تكرمني اكرمك كان
متعلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه فكذلك ههنا لما جعل التعليق التطليق
جزاء للدخول كان التطليق معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط ولان
الشرط تصرف من المتكلم فيؤثر فيما هو من اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع الطلاق
جبري لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما
بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده
علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها وكان ينبغي ان يلغو لعدم
بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا حتى
لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وبنى على هذا ان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط لانه يصير تنجيزا عند وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاق
امرأته بالدخول ثم جن قد دخلت الدار يطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير كلام المعلق
تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه فالتنجيز انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان
هذا التنجيز الكلام صحيحا شرعا يعمل في حق ايقاعه واذا اسند الى تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل
عند وجود الشرط وهذا الخلاف جعل الشرط في البيع فان دخول الشرط في البيع في الحكم دون السبب فهو البيع علة

لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات ومعنى لا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله معلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه لكونه ضرورة
دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة ومتى يندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه
مما يحتمل التأخير فكان في جعله داخلا على الحكم تقليل للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن واما الطلاق
والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا
من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء وتفصيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان يقول الشرط
في البيع بكلمة على ان ادخل في المسئلة فيقال بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على
خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك
على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل
اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد
البيع فيثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع

والمطلق يحمل على المقيد

اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد و
المقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في الحصول وهو معنى قول من قال المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا
بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زائدة اما بالنفي او بالاثبات وبهذا يظهر الفرق بين
العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المبهمة والخاص هو الدال
عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس متعرضا لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق
بين الخاص والمطلق ثم المطلق يحمل على المقيد اي يحكم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء
كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا ترى انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله عم في خمس من الابل
شاة على نص المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يحمل على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل
كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة
الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة
وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه لما عرف من اصله وفي نظيره من الكفارات انها جنس واحد
لان الكل جزاء لكفر مشروع للستر والزجر في الشرع فاذا قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي

التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الا ترى ان تقييد
الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة وكذا [illegible] والطعام في اليمين
هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يشترط في كفارة القتل حملا لها على اليمين مع ان الكل
جنس واحد فقال ان الطعام انما ثبت في كفارة اليمين اما لم يثبت في القتل لان التفاوت بين هذين لا يثبت بالاسم
العلم وهو عشرة مساكين والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا
لم يثبت العموم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال واما حمل طعام اليمين لا الطعام
الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
لا في حادثتين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية
وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك يخالف للروايات اجمع مثل زوائد العموم وشرح [illegible] ومبسوط شيخ
الاسلام خواهر زاده ومبسوط شمس الائمة والميزان وشرح التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة اشار بهذا
الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى
عن السؤال عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق مع
امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن
توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز
ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه وفي الحادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة مقصودا
في حادثة والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد
مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في حكم اخر من تلك الحادثة فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل
بهما فيجب الحمل ضرورة فلذلك حملنا الصيام المطلق على التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به في
قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى
اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا
وغير متتابع في حالة واحدة ولانه لو لم يحمل يلزم عليه صوم ثلثة ايام متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقراءتين
وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا معنى قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد وفي صدقة الفطر
ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع
اي يجب العمل بهما لانه لا تزاحم في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة والموت وقوله لان القيد عنده بمنزلة الشرط جواب عن قوله المقيد جار مجرى الشرط يعني قوله ان المقيد بالوصف

غيره التعليق بالشرط عندنا مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلمنا انه كذلك فلا نم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا ان الحكم
الشرعي انما يثبت بالشرع اما نفي الحكم الشرعي او وجود شيء قبل الشرع اصلا لان عدم شيء يتحقق بناء على عدم اخر لان العدم ليس
بشرع لحقيقة قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان العدم من الشرط وانه يمكن
تعديته لكن لا نم الاستدلال به على غيره يعني لا نم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص لتعذر الاجراء الا اذا ثبت المماثلة
بينهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المعارضة ثابتة في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر
لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل يتفرع من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية فيه
كالظهار واليمين واما في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار
وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا معارض للاول وكذا حكم اليمين وجوب التحرير والكفارات على التخيير والحنث
باحد الاشياء الثلثة ثم صوم ثلثة ايام وهو معارض لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في صوم الكفارتين ضرب
تيسير لان للاطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير بين الاشياء الثلثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز
وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المعارضة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاسرار
ولا مدخل للقياس في هذه المسألة من وجوه لان الكفارات كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض ولان
القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يوقف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات
قدر الكفارات لان الوصف زيادة معنى كالقدر فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر فاما قيد الاسامة الخ
جواب عما يرد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامة في نصوص الزكوة مثل قوله عم في خمس من الابل السائمة
شاة مع اطلاق قوله في خمس من الابل شاة والعدالة في نصوص الشهادة مثل قوله تع واشهدوا ذوي عدل
منكم مع اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم يوجب نفي الاطلاق عندكم وقد التزمتم ذلك فقال اما قيد
الاسامة والعدالة في نصوص الشهادة ثم يوجب نفيا للجواز بدونه وعرفنا بالسنة الموقوفة وهو قوله عم
ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وما روي عن علي رضه في العوامل كل ليلي بتبيع دون الا العامل شيء
وليس في العوامل شيء اوجب نسخ الاطلاق وبالاثر في التثبت في نبا الفاسق وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا ان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي توقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب
نسخ الاطلاق وقيل ان الواو في النظم الخ قال بعض اهل النظر ان الواو في النظم اي الجمع بين الكلامين
بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلماء وصورته ان الواو متى دخلت بين جملتين تامتين فالجملة
المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم فالواو في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط
الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه بحكم القران وان في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا يشارك المعطوف عليه

في الخبر والحكم جميعا بلا خلاف تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه في بعض الصور
وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين
الا ترى ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب
تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذا في كلام صاحب الشرع وتمسك العامة بان
عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لان في اثبات
الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر وهذه الضرورة معدومة في الجملة الكاملة فلا يثبت الشركة
وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما وجبت الخ الا فيما يفتقر اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة على
الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة اي اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما
يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله وعبدي حر وان كان تاما لغة لكنه
ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار
ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فثبت الشركة في التعليق لافتقاره اليه فان قيل
قد ثبت في مواضع علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات
الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول والقوة يشبه بالادمي عد سخرة فدل ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم ليحصل التناسب قلت نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت
الحكم به فانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم وعليه يبنى كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم
لانه لا يثبت بالاحتمال وانتفاء القران في النظم يوجب التناسب وهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون
المناسبة بوجه اخر والعام اذا خرج مخرج الجزاء اعلم ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص
يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره
عند ارادة بيان ذلك ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي
يختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل
يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي
اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في
نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له سوى الاختصاص وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص
السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته متساوية وبان من شرط الجواب

ان يكون مطابقا للسؤال وذلك اذا لم يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بان الشارع اذا
ابتدا ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ ولا مانع منه ولا كذلك اذا سئل عنه
لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وهذا يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان
الاعتبار للفظ في كلام الشارع لا للسبب والتمسك به دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح
مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي اذ لو كان مانعا لما صح تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات
العموم مع انتفاء العموم وهو باطل بدليل التخصيص وهو خلاف الاصل الاول ان الصحابة والتابعين اجمعوا
على اجراء النصوص الواردة مقيدة بالاسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة وآية اللعان في هلال
بن امية او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذف عائشة وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن
وقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا تخصيص
بسبب واما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان
السبب المعقول مؤثرا كان الحكم متعلقا به اتفاقا وقولهم من شرط الجواب المطابقة قلنا ان اريد بالمطابقة
ان يكون مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير
انكار واما شرعا فلان الله تع لما سأل موسى بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي
عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي والنبي عم لما سئل عن الوضوء بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فاجاب وزاد وان اريد بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نم عدم المطابقة لانه طابق وزاد
وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب
عنه وعن غيره ولا يجوز ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته
معرفة اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد

فرع

واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سؤالا او وقوع حادثة وسواء كان
اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به بالاتفاق لانه لما جعل
جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا موثر كقول الراوي سهى رسول الله عم
فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا
لوجوب الجلد في قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة في قوله السارق والسارقة فاقطعوا فالقطع والجلد يتعلق به
لم من لو لم يذكر السهو ولا الفاء فانه غير مستقل والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدم
غير زائد على قدر الجواب يتقيد به لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى

الغداء المعلق بان قيل له تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى او ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى
لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا
عليه فيتقيد به كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقود البلد بدلالة الحال والثالث ما لم يستقل بنفسه اي لا يستبد
بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب يختص به بلا خلاف لانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام فلا يمكن فصله عنه لعدم افادته كقوله نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل
فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي ومثبت سواء كان استفهاما او
خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا حتى اذا قال اليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا
ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون
اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جميع هذه المسائل ويكون
الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في الجميع تغليبا للعرف على اللغة الدائر في المنفعة والرابع ما خرج مخرج الجواب
وزاد على قدر الجواب كالمدعو الى الغداء قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو محل الخلاف
فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه اذا لم ينو شيئا وعندنا يصير مبتدءا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى في اليوم في
منزله او في موضع اخر حنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدءا
كان على عكسه فكان اولى لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن فيكون الكلام صريحا في
افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب اليه المخالف من
التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالملفوظ ثم ان عني به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل
الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت
لان قوله نعم وبلى عام لا نهاية له من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فقد ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله عم
فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به
وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المقصود دل عليه الكلام تكون واقعة في موضع النفي ولكن الكل لا يخلو عن تكلف
وبالدليل ان هذا تقسيم لما تخصص بالسبب او لا تخصص سواء كان عاما او خاصا واما فصل الكلام لتبيين
محل النزاع وهو ان العام يخصص بسببه اولا وفصل الكلام المذكور الخ حكي عن بعض الفقهاء تخصيص العام
بغرض المتكلم وجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا ان الكلام المذكور للمدح والذم كقوله تع ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
وقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد به
الحاق اللوم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليس

دلالتها على الوجوب والدوام مانعة عن دلالتها على العموم لانه لا امان ، نعم كغيره وحمل الجمع لابد عن رفو الجمع
المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد قال لان حقيقة الكلام هذا ان المضاف الى جماعة مضافة الى
كل واحد منهم قولا بحقيقة الكلام الا ان الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد ثبت في كل فرد الحكم الذي هو موجب
تلك الصيغة نحو قوله خذ من اموالهم صدقة وعند ما هذا اما سد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة
الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد كما في قوله تعالى شهدوا قال
الله تعالى وجعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذن الجماعة واستغشى
ثوبه وهو المعلوم اقتضاء من مخاطبات الناس قال الكرخي يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم فنفهم من ذلك ان كل
واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال لامرأتين له اذا ولدتما ولدا فانتما طالقان فولدت كل واحدة
ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فهما طالقان ولا يشترط دخول
كل واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا وحمل الامر بالشيء اختلف العلماء بعد الذين قالوا ان موجب الامر
الوجوب في حكم الامر والنهي في ضدهما اي المأمور به والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بامر او نهي فذهب عامة اصحابنا
واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر
وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال
بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهي عن الشيء فان كان له ضد واحد فباتفاقهم كالنهي عن
الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا
وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا
على ان الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما
يوجب حكما في ضده بناء على اصلهم فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه
واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم
يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعضهم اي بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ويختار
المصنف والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده وذكر
صاحب القواطع وعبد القاهر البغدادي ان المسألة مصورة فيما اذا قال ان الامر يوجب الفور فاما اذا كان
على التراخي فلا تتصور المسألة هذا الظهور احتج العامة بان الامر يوجب الاتيان بالمأمور على الوجوب فكان من ضرورته
حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي عن ضده بحكمه وسوى في ذلك ما يكون له ضد واحد
او اضداد فاما النهي فلانعدام المنهي عنه بالغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن انعدام المنهي عنه الا باتيان

ضده فيكون النهي امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل
امرا بجميعها لا يمكن اعتبار الامر بضد واحد نفيا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا
بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد
ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتج المعتزلة
بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الآخر صيغة ومفهوما ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر
نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في
مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل لانه
ساكت عنه فلان لا يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وذكر ابو المعين في التبصرة
ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى العكس لان كلام الله تعالى واحد وهو بعينه امر بما امر ونهي عما نهى
فكان مأمورا بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هو هذه العبارات ولا صيغة مخصوصة
وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا على عكسه ولا يشك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به
فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى
العلة ومنهم من يطلق ما يستعمل له من اللفظ تمسك من قال بانه يوجب حرمة الضد بما تمسك به العامة الا انه قال لما
لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضده ما اقتضى ضده ما وجه فيما اقتضى الضرورة
تحقيق حكمه ومن احتج بلفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق
الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم يكن هي من موجباته ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال بعد هذا النوع
من النهي وهو الثابت ضمنا للامر اقل ما يثبت به اذ ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه
مقصودا فيثبت به الكراهة ودرجته ما اختار في المتن والكتاب ان النهي الثابت بالامر بطريق الضرورة ولا مقتضى
والضرورة مندفع باثبات الكراهة دون الحرمة في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب
وفائدة هذا الاصل الخ وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر
التحريم ضرورة الا فيما يفوت به الامر ان لم يعمل الفور في الضد بان الامر حيث يفوت الامر اي المأمور به فاذا لم يفوته
اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها كالامر بالقيام بمعنى في الصلاة ليس بنهي
عن القعود بطريق القصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام
ولكنه يكره اي لكن القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم اعلم ان مشايخنا هذا الكلام يرجع الى ان
مذهب العامة في التحقيق لانهم يثبتون حرمة الضد على فوات المأمور به اتفاقا كما بينا في الشيء ولا يظهر الخلاف معهم

الامر الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل
من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق
الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكروها اذا
لم يكن التأخير مكروها ثم لان الامر المطلق على التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا
ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المأمور به والخلاف
في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال شيخي سلمه الله ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة وقال
صاحب الميزان هذا اصل مشكل وهذا قلنا ان ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن
لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخف كان من السنة لبس الازار والرداء
اي كان لبسهما عزيمة فيه بهذا المعنى لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فثبت بهذا الامر
سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لان
النهي يوجب كراهة ضده ان لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود
على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع والسجود على مكان
نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيد على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة مأمور في جميع الصلوة اي فرض دائم بدلالة قوله تع وثيابك
فطهر فلذا سجد على النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار حاملا للنجاسة
لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض وبلا حين اذا اتصل بالوجه صار كأنه صفة له ولذلك الموضع بمنزلة ما
لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزلة الحامل للنجاسة فيصير ضده مفوتا لفرض الكف عن حمل النجاسة فيصير
فاسدا بالسجود على مكان نجس **فصل المشروعات** على نوعين المشروع هو ما جعله الله شرعا
لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد المؤكد والرخصة لغة اليسر و
السهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد به ما ثبت ابتداء ثابتا بالشرع
حاله وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لانه قيد وتوضيح العوارض ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالحرمات وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث شرعت كانت مؤكدة فيما انتوا
حقا لصاحب الشرع وكان شرعها واجب القبول فكان مؤكدا والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن
باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وفصل العزيمة فلما استمر على الامر الاول واستقر علينا الحكم انه الهنا
ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف وهو انواع اربعة انواع الاصل

منها وهو العزيمة اربعة اقسام [illegible] في الحصر وجه ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده اولا
فالاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة
اولا فالاول هو السنة والثاني النفل وقد خرج عن التقسيم المباح اذ جعل المباح من العزائم
الفرض لغة القطع والتقدير وفي الشرع هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان فالاركان
وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته والتصديق
بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه
بلا عذر الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فح يكفر فان الاستخفاف بالشرائع كفر والواجب الواجب
ما اخذ من الوجوب وهو السقوط سمي به لانه ساقط من ابواب العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل او لانه ساقط
على المكلف بدون ان يحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه علينا قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علينا قطعا
يحمله باختياره وشرح صدره او لانه مأخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في
ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية
ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اي يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه
قطعا ولهذا لا يكفر جاحده ويفسق تاركه ان استخف باخبار الآحاد واما اذا ترك العمل بالواجب فان تركه
مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا بها او تركه غير مستخف ولا متأول
ففي الاول يجب تضليله لانه رد الخبر الواحد ولكن بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان
التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق ولا يضلل الشافعي
انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال انهما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون
تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم والساقط
سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من
المباينة معنى اصلهما لغة وان انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فكذلك
لا ان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهر فلان يتفاوت المدلول على حسب الدليل
وقوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم
باعتبار معنى السقوط على الوجه الاول فلا يلزم التحكم والسنة لغة الطريقة والسنن الطريق
يقال سنن الماء اذا صبه حتى جرى في طريقه وفي الشريعة الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله صلعم وغيره
ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها ان يستحق [illegible] لانه حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت

فالدليل أن الرسول عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة من بعده ومطلق الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
إلا أن يكون من أعلام الدين نحو الأذان وصلاة العيد بالجماعة فإن ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل ولهذا
إلا أن السنة هذا اسمها
نستوجب تاركها إساءة أي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى
مطلق بمعنى لكن أي لكن يطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله صلعم إذ المراد بها في الشرع
طريقة في الدين ما سلكه رسول الله صلعم أو غيره ممن هو علم في الدين وعند أن مطلقه ينصرف إلى سنة رسول الله فقط
لأنه لا يراد بقول الصحابي يعني إذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي و
جمهور أصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي أبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة ومن تابعهم من
المتأخرين وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول إلا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي أمرنا
بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بأن لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة قال الصحابي قد سنوا
أحكاما كما قال علي رض جلد رسول الله في الخمر أربعين وجلد أبو بكر أربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد
قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون
اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر وحكي عن الشافعي أنه قال إذا قال مالك السنة عندنا أو ببلدنا كذا فإنما يريد به
سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق وإذا كان كذلك لم يدل الإطلاق ولفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يكون
نصا في طريقة الرسول بل لا بد من دليل وتمسك الفريق الأول بأن الرسول هو المقتدى والمتبع على الإطلاق فلفظ السنة عند الإطلاق
لا يحمل إلا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل إلا على طاعة الله ورسوله وأما أصحابنا اتبعوا الرسول فيجوز
الاقتداء فيها بسنة الرسول فوجب أن يحمل عند الإطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث الإطلاق
لا يلزمنا لأنا لا ننكر جواز إطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وإنما نمنع أن يفهم من مطلقه
غير سنة الرسول وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده إما بطريقة الرسول
أو طريقة غيره فتقييده بطريقة الرسول أولى لما ذكرنا وذكر صاحب الميزان هذا القول وهي أي
السنة نوعان أحدهما سنة الهدى يعني سنة أخذها من تكميل الهدى أي الدين وهي التي يتعلق بتركها كراهية
وإساءة والزوائد دون الكراهة وذلك مثل الجماعة والأذان والإقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رح
في بعضها إنه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها إنه آثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يجب تركها لأنها
ليست بواجبة وإذا أصر أهل مصر على ترك الأذان والإقامة أمروا بهما فإن أبوا قوتلوا بالسلاح عند محمد
كما في الفرائض والواجبات وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فأما السنن فإنما
يؤدبون على تركها ولا يقاتلون عليها [illegible] وبين الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من أعلام الدين

فالإصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط والزوائد أي النوع الآخر منهما سنن الزوائد
وهي التي أخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده و
كتطويله الركوع والسجود والقراءة في الصلاة وسائر أفعاله التي يأتي بها في الصلاة في حال القيام والركوع
والسجود ونفل وهو في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لأنها زائدة على مقصود الجهاد
وهو أي النفل في الشريعة عبارة عن العبادات الزائدة على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا
علينا والتطوع كالنفل وهو ما يأتي به العبد طوعا من غير أن يكتب عليه ولا يلام على تركه والزائد على الركعتين
للمسافر مثل هذا أي لا خلاف أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وقال الشافعي إذا شرع في النفل
يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ بواحد منهما لأن النفل بعد ما شرع فيه
لازم قبل الشروع وجب أن يبقى كذلك بعد الشروع لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع إلا أن بعد الشروع
نفل ولهذا يتأدى بنية النفل ولو أتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة
عندكم ويباح الإفطار بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما ثبتت هذه الأحكام وإذا كان كذلك وجب أن يكون
يتخير في الباقي كما كان يتخير في الابتداء تحقيقا للنفلية وإذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه يبطل
المؤدى ضمنا فكان بطلانه وإن حكما لا بصنعه فلا يجب القضاء كمن شرع في صلاة أو صوم مظنونا فسد
لا يجب عليه القضاء لأن البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لأن النذر التزام بالقول ولهذا
ذكر بأن الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه ولكنا نقول المؤدى صار لله تعالى مسلما إليه أي نفرت آثاره ذلك
الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا عليه وحق الغير يحترم لا يجوز له التعرض بالإفساد
ووجب حفظه وصيانته فيصير مضمونا عليه بالإتلاف ولا وجه إلى حفظه إلا بالتزام الباقي فوجب الإتمام عليه
ضرورة صيانة حق الغير فإن قيل لا نسلم أن المؤدى صار عبادة لأن ما شرع فيه عبادة صوم أو صلاة وهو
وهو مما لا يتجزى فلا يكون عبادة إلا بانضمام الباقي إليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم أنه إذا أبطل الباقي يبطل
بقاؤه عبادة لأنه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى
ينال به الثواب بالاتفاق بين الأمة ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم أن الامتناع عن
أداء الباقي إبطال له لأن الإبطال إنما يحصل بمضادة الفعل وذلك فيما مضى من الأفعال محال وكذلك إذا امتنع
فات وصف العبادة فلا يكون مضافا إلى فعله قلت نحن لا ندعي أن المؤدى صوم أو صلاة ولكنا نقول
هو أفعال الصلاة على معنى أنه لو انضم غيره صلاة تامة فيكون المؤدى متقربا إلى الله تعالى بهذا الفعل فيكون
عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار أنه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الأجزاء الأخر فكان كل جزء عبادة متعلقة

بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الابتداء فكان وجوب الباقي شرط البقاء له عبادة لا لكونه عبادة فعلها هكذا
عملا بالدلائل بقدر الإمكان ولا معنى لقوله إنه لا يحتمل التبعيض بعد الشروع لأن ذلك خلاف النص للاجماع وأنه تع
قال أولئك الذين حبطت أعمالهم وقال الله تع ولا تبطلوا أعمالكم وللاتفاق بين الأمة أيضا بطلان الأعمال المتقدمة
وإن كان قد أعطى لها حكم التمام وأما في عوارض الموت فيحصل في الصوم شرط كان العبادة لم يكن مشروعة في حقه
إلا هذا القدر لأن الموت بعده لا يبطل على ما عرف وقوله الامتناع عن أداء الباقي ليس بإفساد وباطل لأنه
ما أتى بما فرض العبادة بقدر الأجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد ولا يحيل له عند هذا
الفعل فجعل هو مفسدا وليس من ضرورته أن يصادف المحل الذي يحصل فيه الفساد وكمن قطع حبلا مملوكا له علق به
قنديل فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وإن لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق
به وفيه مائع لغيره حتى وهو كالقذر أي السدوع كالقذر في كونه موجبا لمعنى في غيره كالنذر أو الجزء المؤدي
بمنزلة المقدور في حق الكل واحد منهما صار حقا لله تع أما المؤدي فلما ذكرنا وأما المقدور فلأنه جعله لله تع
تسمية ولا شك أن ما وقع لله تع فعلا أقوى مما صار له تسمية لأنه بمنزلة الوعد والإيجاب بمنزلة الفعل
أقوى من الإيجاب يعتاده لما عرف أن الفعل أسهل من الالتزام فلما وجب لصيانة أدنى الأمرين وهو التسمية ما هو
أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانة ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل وإتمامه كان أولى وأما
فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الأداء عملا بما استحسنوا وقالوا إن الشروع وجب وهو الوجوب صادف
الواجب فيقولوا الوجوب لا يتكرر في واحد ولذلك أن العبد يؤاخذ بما صح لا بما عند الله تع لأن ذلك
ليس في وسعه وعند أنه شرع في الواجب ولو شرع في الظهر أسوة لا يجب عليه شيء بهذا الشروع و
الأداء ذلك هذا ورخصة إلى ما كانت الرخصة مبنية على أعذار العباد وأعذارهم مختلفة اختلفت
أنواع الرخصة فانقسمت على أربعة أقسام عرفت ذلك بالاستقراء وقيل في وجه الانحصار إن الرخصة إن
استعملت في موضوعها الأصلي فإن بقي له الحقيقة فهو النوع الأول وإن لم يبق فهو النوع الثاني وإن لم يستعمل
في موضوعها الأصلي فإن لم يكن مشروعا في حق الأمة فهو الثالث وإن كان فهو الرابع وهذا الاسم لما يطلق عليه
اسم الرخصة لا الحقيقة الرخصة أحق من الآخر وإن يكون أحد القسمين من حيث أداء اسم الرخصة
في كونه حقيقة أقوى من الآخر وبجوار أن يكون من حيث إن الفعل كذا إلى أن حقيقة معنى الرخصة في الإطلاق اسم
الرخصة عليه أولى من الآخر ثم من الأجزاء الكل في كونه ذا عما استبيح أي عومل به معاملة المباح
لأنه نفس ما حقيقة لأن دليل الحرمة قائم والإباحة نقضا للحرمة فلا يمكن الجمع بينهما إلا أنه لا يؤاخذ بها كالحرمة
بالنص وليس ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فإن من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه لا تسمى مباحة

رخصة لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الإسلام والرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته كما كانت الحرمة
مع سببها فما عسى من هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الإقدام على الفعل بعدم مؤاخذته كان هذا أعلى درجات
الرخص لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة بحيث لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلها
كذلك قوله كالمكره أي مثل ترخص من أكره بما يخاف على نفسه أو على عضو منه حتى قصد إحسانه وانعدم
رضاه بإجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمئنان القلب على أن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لأن حرمة الكفر
ثابتة لا تنكشف بحال بناء على أن حق الله تع في وجوب الإيمان قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الإجراء على اللسان
عند الإكراه التام لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق الله تع
لا يفوت معنى لأن الركن الأصلي قائم ولا يفوت صورة من كل وجه لأنه بما أعرب وصدق بقلبه حتى صح إيمانه
لم يلزم عليه الإقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من إجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الإقرار في حالة البقاء
فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه بإجراء كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لإقامة حق
الله تع وإعزاز دينه وصيانته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والأصل فيه ما روي أن مسيلمة الكذاب أخذ
رجلين من أصحاب رسول الله صلعم فقال لأحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنت
أيضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا
فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله وأما الثاني فقد صدع بالحق أي
الجهر فهنيئا له فيثبت به أن الممتنع عنه حتى قتل كان آخذا بالعزيمة وإفطار المكره الصائم أي المكره على الإفطار
أو المضطر إليه بمخمصة ترخص له الإفطار لأن حقه في نفسه يفوت أصلا وحق الله تع يفوت إلى بدل وهو القضاء
فله أن يقدم حق نفسه وإن صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لأن الوجوب لا يسقط فكان بذل نفسه
لإقامة حق الله تع وفيه إظهار الصلابة في الدين وإعزازه إلا أنه إذا كان مسافرا أو مريضا فلم يفطر حتى قتل كان
آثما لأن الله تع أباح لهما الفطر فيكونان بمنزلة الامتناع عن المباح حتى موتا كالمضطر في فصل الميتة وكذا الجناية
على الإحرام لأن حق صاحب الشرع لا يسقط بالإكراه وإتلاف مال الغير إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه في نفسه لأن حق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فإن صبر حتى قتل كان شهيدا لأن بقيت
الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض فإن نفي حرمة الإتلاف بالمكان عصمته واحترامه وذلك
لا يختل بالإكراه فكان في الصبر معنى الجهاد فيكون شهيدا بالإكراه ذكره شيخ الإسلام في بعض كتبه وذكر محمد في حق المسلم فإن
أبى أن يفعل حتى قتل كان مأجورا إن شاء الله تع قيد بالاستثناء لأنه لم يجد فيه نصا بعينه وإنما قاله
بالقياس على الإكراه على الإفطار والصلاة ونحوهما وليس هذا في معنى بذل النفس من كل وجه لأن الامتناع

من الاتلاف فمهما لا يرجع الى اعزاز الدين فله ان يترخص به وعلى هذا سائر المضطرين الى الغير حتى لو صبر وما صبر حتى مات كان
آثما بل فيهما باخذنا العزيمة لانه لو ترخص واكل بعث عليه الضمان وترك الخائف على نفسه اي الآمر بالمعروف
مثل الآمر بالصلوة ونحوها او النهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخصة له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه
صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وان اقدم فقتل كان ماجورا لان
الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم كانوا مسلمين
معتقدين لوجوب ما امرهم وحرمة ما نهاهم عنه لا بد من ان ينكأ فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون
ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين لان قتله لا ينكأ في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في
التهلكة من غير ان يعمل لدينه في اعزاز الدين شيئا وحكمه اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى
لو صبر يكون شهيدا لما بينا والثاني اي النوع الثاني من الرخصة الحقيقية ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم
الموجب للحكم مع تراخي حكمه اي زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم
متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة كالمسافر اي كافطار المسافر
والمريض الذين رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر
وتوجه الخطاب العام بخوضهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا لا اطمئنان الا ان الحكم وهو وجوب
اداء الصوم وحرمة الافطار متراخ في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمهما الامر بالفدية قبل ادراكها لو ماتا
وكانت العزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم لان الحكم هنا لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المتعلقة
على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المتعلقة على العزيمة الاولى فمن هذا الوجه اخذ شبها بالمجاز لان الحكم لما تراخى
ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة ومن اباحة الافطار حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان فلم يكن
رخصة حقيقة لان الثاني رخصة على خلافها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه وحكمه اي حكم هذا
النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولى لكمال سببه حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي
لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان قائما بكماله وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل
كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول
اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر لان في العزيمة نوع يسر ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فكانت
العزيمة تؤدي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كما تستقل باعتبار تأخر
حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا العارض ضعيف لان رفقا
فيما في الصوم نوع رفق ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فصحت التكملة فكان الاخذ بالعزيمة اولى

كما في القسم الاول والحاصل ان في الاتيان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر وقد تقضى الانسان الاداء اجله كما
قال اصحاب الظواهر الا انه مؤكد في حق عموم الجواز والاحاديث الواردة فيه مثل معمرا وهو افضلية الفطر ولنا
ما روي انه عليه السلام قال في الذي قد رخص له بالفطر وان صام فهو افضل له وبدا رسول الله بالصوم حتى شكى الناس
اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل وما جاء من ذلك في الباب يحمل الا ان يضعفه الصوم استثناء
من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه
في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض
لخدمة المولى فكان خلاف المشروع واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال تسمية ما حط عنا
من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان اسم الحكم تحقيقا وجب على غيرنا فكان السقوط
في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة بجواز الاخفاف والاصر الاعمال
الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق
اللازمة لزوم الغل كذا ذكر في المعاني وروي ان الله تعالى حين بني اسرائيل كان في شريعتهم اشياء كانت الطيبات
تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم ربع المال ولا
يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد وحرم عليهم الاكل في الصوم
بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار
تنزل من السماء وحسناتهم كانت مع اصحه ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره
وعن عطا كان بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما نقب الرجل
ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم والنوع الرابع هذا هو القسم الاخير من انواع الرخص
ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الحكم مشروعا
في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة
ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فصفق وجه المجاز فكان دون بالرخصة الحقيقية
القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى وسمي هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان الحكم الاصلي فيها
ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلوة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي القصر رخصة حقيقة
والعزيمة هي الاربع حتى لو فاته الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر وقوله له ان يقضي

في السفر كعصيان دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا اشرع القصر بلفظ لا جناح
وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على انه رافع للاول وتغيير كانه لو اقتدى
مقيم يلزمه الاربع ولو ادرك الوقت بالمرة كمصلي الجمعة اذا اقتدى بمصلي الظهر يصلي الظهر اربعا وعندنا القصر رخصة
اسقاط لا ان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل
وانما جعلناها كذلك اي اسقاطا لا ان الدليل الرخصة اي دليل يوجب حقيقة الرخصة واسم الاسقاط بمعنى هذه الرخصة
اما الدليل فما روي عن يعلى بن امية الوادعي قال سالت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال
الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة
او الى القصر والاشارة بما ثبت بالخبر سمي القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل
الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه
لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك يسقط القصاص من غير قبول لان معناه
الاسقاط وان فقط لاحتمال الرد بالتصدق فالتصدق من الله تعالى اولى ان لا يحتمل الرد لانه مفترض الطاعة
وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة
الحقيقية شرعت للعبد لما فيه من الاقدام على الرخصة ومن الامتناع عن العزيمة لان الرخصة للتيسير وفي
العزيمة نوع يسر كما في الصوم في السفر وافضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيها فضل ثواب
ولا نوع يسر سقط حصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو
ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا ترى انه لا افضل
للظهر عن الحجر في الثواب ولا لظهر العبد عن جمعة الحر والثانية في فوات بجميع ما عليه كالمقيم فوجب القول
بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار للحال عن الرفق ليس
الا لله عز وجل فانه يختار ما يشاء من غير حجر يلحقه او دفع مضرة فاما مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه
نزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا
وعوض البناء اداء ما منها اختيارا فاما ان يكون له شركة في النصب فلا ولو كان الامر باختيار العبد
كما قاله الخصم يصير كانه قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون تعليقا بمشيتنا وتفويضا البناء نصب
الشريعة لان الشيء يصير مضافا الى شرطه كالطلاق او العتاق المعلق بالمشيئة لا يكون واقعا قبل المشيئة
فلا يجوز اضافته نصب الشريعة لانه شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير بين انواع الكفارة لان

وقوله [illegible] لانه ما عليه
قوله عم [illegible] الفضل العادة
الخمر ها ولا الكل ان
الاكثر [illegible]
وما ذكره المصنف [illegible]
لا يكون [illegible]
يكون [illegible] لانه يحتمل ان
[illegible] للقصر
ان ذكر الوعيد [illegible]
[illegible]

الكفارة بخلاف ما نحن فيه لا رفق فيه وايسر عليه   وسقوط حرمة الخمر عطف على [illegible] اي اختلف العلماء في حكم الميتة والخمر
والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة
كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى
ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما
فعلى الرواية الاولى لا ياثم بالصبر ويحنث باكل هذه الاشياء في هذه الحالة وعندنا ياثم ولا يحنث تمسك
الفريق الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم نفى الاثم لما اكل حال
من اضطر اليه يدل على الحل والمغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء
بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فيبقى تحريمه كما كان
ورخص الفعل للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة
الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار دون حالة الضرورة فكانت مباحة
قبل التحريم فيبقى في حالة الضرورة على ما كان وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل
الشرع واما على مذهب من قال بالحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فلان الاستثناء من الحظر اباحة فصار
كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فيثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص
ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه يدل
على الاباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ المعنى من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب الا من اكره فيبقى الغضب للاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة
ثبت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن تعدي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات النفس
لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط معنى الحرمة فكان الاطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة
فاذا صبر حتى مات كان مضيعا دمه فياثم فلم يكن حقيقة الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كان
دونه في الحقيقة لما قلنا واما الاطلاق باسم العفو مع الاباحة فقد قيل لان الاضطرار المرخص
للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما به يحصل سد الرمق وبقاء المهجة مثل
من ابتلي بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر الحاجة فالله تعالى بعد ذكر المعفو هذا التفاوت وقيل غفور
بالعفو عن الاكل من غير ضرورة رحيم بالرخصة لا اثم عند الضرورة وقيل غفور للذنوب والكفار ليكون لا يؤاخذ
بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما تعبدهم به   وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط
الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلوة سقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع

الحكمة

سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من القدم بعد الحدث بدون الحدث اصلا فالطهارة بالحكمة حيث ان
الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير ابتداء الا ان الواجب من غسل الرجلين يتأدى به الا ان لو سقط ان يكون
الرجل [illegible] وقت اللبس ان يكون اول الحدث بعد اللبس طارئا على طهارة كاملة ولو كان الغسل
يتأدى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح ح يصلح رافعا للحدث كالغسل فعلم ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف والخف مانع سراية الحدث الى القدم لا ان يعتبر الحدث في
الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت
رخصة اسقاط لما قلنا **فصل** الامر والنهي باعتبارهما الطلب للاحكام المشروعة قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين ان للاحكام الشرعية اسبابا تضاف اليها وهي الموجبة للحكم في الحقيقة والشارع له
هو الله تعالى لا السبب لان الخطاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رح وانكر بعضهم الاسباب
اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي غيره يتعلق بالوصف الذي جعل علة وانا نرى ثبوت
الحكم وقال جمهور الاشعرية العقوبات والحدود والكفارات اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا
الى ايجاب الله تعالى وخطابه متمسكين بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى الله لانا
ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه
وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء اخر واما
المعاملات فالواجب فيها بيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل
الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل
على الولاة فجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حيث قال فاقطعوا
ايديهما فاجلدوا ومن يعلل هذا الطريق يجوز اضافة العبادات المالية الى الاسباب عندهم اتفاقا حتى
من انكر السببية قال الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجد الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه
وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اضافتها الى غيره كصفة التخليق فكان في اضافته الى [illegible] الاسباب
قطع عنه سبحانه وتعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع
بعد ظهور احكامها عندها واحتج العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا تضاف وجوبها
اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا تضاف اليها و
الموجب هو الله تعالى وشهد لذلك بان عبارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الكائنات الى الله
فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر

بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها
ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل
الاسباب موجبة بذواتها اذ لا تاثير للاسباب [illegible] ولا مقصود الا من عرض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا
الى الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع
فمعلوم ان الخطاب يطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختيار جبرا من الله تعالى بدليل وجوب
الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء
مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقدان اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون اذا لم يستغرق شهر
رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب
والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا بوجوب
العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب ثابت مضافا الى اسباب شرعية غير الخطاب فهذا في الصلوة
والصيام ما متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار بسبب موجب للتكرر واذا
ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه بايجاب الله تعالى الا ان سببه في الظاهر حدوث العالم
تيسيرا للعقد ثم حدوث العالم جعل سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع
والمحدث والى اشار اليه عمر رضوان البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز
السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير فكان حدوث العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له من
الانسان والجن والملك لان الايمان لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن
هو اهله على ما اراد الله تعالى الا والسبب ملازمه اذ لا يتصور للمحدث ان يكون غير محدث في وقت من
الاوقات ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع
في حقه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة ممن
هو اهله وهو الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانيته تعالى حتى يوجب القول بصحته واما اهليته فلان الايجاب
يحتمل عنه [illegible] هذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب
وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل
والصلوة وجب شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها
والزكوة شكرا لنعمة المال والحج شكرا لنعمة البيت فانه تعالى اضافه الى نفسه وجعله مأمن الخلق حرمة فجعلت
زيارته اداء لشكر هذه النعمة والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا وجوب الصلوة

فإن الشارع جعل سببها في الظاهر جزءاً من الوقت والدليل على ذلك إضافتها إلى الوقت بحرف اللام وبدونها
قال الشارع أقم الصلوة لدلوك الشمس أي لزوالها فإن اللام أقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لأن اللام للتعليل
وللاختصاص كما يقال تَطَهَّرْ للصلوة وتأهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان أي بسببه وأما
الإضافة بدون اللام فإجماعهم على إضافة هذه الصلوات إلى الأوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة
العصر ونحوها والأصل في الإضافة أن يكون بأخص الأوصاف وأخص الأوصاف الوجوب لا معنى الثبوت
بالسببية بل على سائر وجوه الاختصاص حيث لا بد بسببها جعلوا الأجزاء الأداء بها فعلاً الوقت وبخروج الوقت
ويتكرر بتكررها وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الإضافة إليه يقال زكوة
[illegible] وزكوة مال التجارة وبتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد ويجوز التعجيل على الحول
بعد وجود النصاب بجواز الأداء لا يكون إلا بعد تقرر السبب عن أن الوجوب بصفة اليسر على ما بينا ولا يتم
اليسر إلا إذا كان المال نامياً ولا نماء إلا بمضي الزمان فأقيم الحول الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الأربعة
مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان أيام شهر رمضان قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفقهاء
المتأخرون على أن سبب وجوب الصوم الشهر لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره ويصح الأداء بعد دخول
الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الأئمة إلى أن السبب مطلق شهود الشهر حتى يشمل
جميع الأيام والليالي متمسكاً بأن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي وإنما جعله الشرع سبباً لإظهار
فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للأيام والليالي جميعاً والدليل عليه أن من كان مفيقاً في أول ليلة من الشهر ثم جن
قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء وكذا المجنون إذا أفاق في ليلة من الشهر ثم جن
قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية الأداء تصح بعد وجود الليلة بلا أول شهر وهذا كله
دليل على أن السبب مقدر وجعله بما شهد من الشهر في حال الإفاقة وذهب القاضي أبو زيد وفخر الإسلام وأبو اليسر
إلى أن السبب أيام الشهر دون الليالي إلى آخره لأن الجزء الأول الذي من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لأن الشرع
إذا جعل وقتاً سبباً لعبادة فذلك بأن يشرف الكل الوقت لتلك العبادة والعبادة في الأداء دون الليالي
فإنه صفة الله فلم يشرع الوقت المنافي للأداء شرعاً سبباً لوجوبه فعلم أن الأسباب هي الأيام دون الليالي والجواب
عن كلام شمس الأئمة أن شرف الليالي باعتبار شرع الصوم في أيامها لا بذاتها كما بينا أو شرفها باعتبار أنها
أوقات لطعام رمضان وكلاهما يشترك ويحصل باعتبار السببية وذلك يحصل بأن يكون محلاً للأداء بسببه
وأما عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق إلا جزءاً من الليلة فلأنه أهل للوجوب مع الجنون إلا أن الشرع أسقط
عنه عند تضاعف الواجبات دفعاً للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد

[illegible]

وأما جواز النية في الليل فباعتبار أن الليل جعل تابعاً للصوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية
بأول أجزاء الصوم لأنه وقت نوم وغفلة فأقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة بأول الصوم ضرورة و
لا ضرورة فيما نحن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه أي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته
بولايته وحاصله أن الرأس بصفة المؤنة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعي السبب
هو الوقت بدليل إضافة الصدقة إليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في رأس واحد ولكنا نقول
الأصل في هذا الباب الرأس لا الوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الأصلية تتعلق بكونه مالكاً
رأسه ووليته فكذا الصدقة وكذا رأس عبده يلحق برأسه لمؤنة الرأس سبب الملكية والولاية بعضه كرأسه كذا
في الأسرار [illegible] الولاية في حق المرأة وبلا رأس الرجل البالغ المعسر لم تجب الصدقة على الزوج وبلا أن وجد
المؤنة وإذا عدمت المؤنة بأن كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقة على الأب إلا أن تنفقا عندنا [illegible]
[illegible] وإن وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون وقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد وبيان
ذلك أن كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء ونفوذه منه فدل على أصل الوجوب بالاستواء أما أن يكون ما دخل
عليه عن سبباً شرع الحكم عنه كما يقال أدى الزكوة عن ماله أي بسببه ويقال سمن عن أكل وسكر أي بسببهما
فيكون معناه أدوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا أو محلاً للحق عليه فيؤدي عنه كالدية تجب على العاقلة
ثم يتحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز لأنه لا الوجوب على العبد لأنه لا يملك شيئاً فكيف يستحيل أن يكلفه بما ليس
في وسعه والكافر لا يخاطب به وهو ليس من أهلها والفقير لأنه ليس عليه أداء إخراج فتعين أن المراد
انتزاع الحكم عن سببه وأن ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سبباً لما تضاعف بتعدد الرأس في
الوقت فدل أن الرأس سبب والوقت شرط والجواب عن قوله إنها أضيفت إلى الوقت فلعله إنما أضيف
إليه باعتبار أنه زمان الوجوب كان الشيء يضاف إلى الشيء لأدنى ملابسة فأما تضاعف الوجوب
بتضاعف الرأس فأمر حقيقي لا يحتمل الاشتراك إلا باعتبار أوصاف القطع وهو الذي يتعلق فالتضاعف
بمنزلة المحكم في كونه دليلاً على السببية لأن الحكم لا يحتمل أن يتكرر بتكرر الشرط وأما تكرر الواجب عند تكرر
الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة أداء المؤنة إنما يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر
وقت الحاجة فإذا جاء يوم الفطر تحدث الحاجة فيجدد الوجوب لا لأجله إلا للوقت كتجدد الزكوة باعتبار وصف النماء عند
حولان الحول فيجعل الرأس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب الحج البيت لأنه يضاف إليه قال
الله تعالى ولله على الناس حج البيت والإضافة دليل السببية على ما بيناه والوقت شرط الأداء وليس بسبب بدليل
أنه لا يتعدد بتعدده ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج

الارض العامية بالنماء التقديري وبعد ان صح سببية وجوب العشر الخارج وللارض سببية وجوب الخراج حتى انهما
يجتمعان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هو السبب لجاز
تعجيله كالخراج ولكن ان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الاراضي والارض توصف به يقال ارض عشرية و
الشيء يضاف الى سببه في الاصل ويوصف السبب بحكمه ولان العشر مؤنة للارض اي سبب بقائها لان العشر
يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عم انكم تنصرون بضعفائكم والمقاتلة
لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فيبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين والخراج يصرف الى المقاتلة فيكون صرفا
الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المؤنة في العشر وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان
الواجب جزء من النماء فيصل من كثير كالزكوة يتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فيحمل على معنى العبادة والمؤنة
ولكن معنى المؤنة فيه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع باعتبار الوصف وهو النماء واما الخراج
عن قوله يتكرر الواجب بتكرر الخارج فلما تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض بوعد برا
لا باعتبار الخارج سبب كما في النصاب الواحد يتكرر الوجوب بتكرر الحول وعن قوله لم يجز التعجيل
فلما لم يجز تعجيله قبل الخارج لما حصل بعد السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبله مفوتا لمعنى
العبادة ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب وبقي مؤنة محضة وهو ليس كذلك وهذا الغير لم
يجوز تعجيله وبعد تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل الاسامة بخلاف
الخراج حيث يجوز تعجيله لان النماء معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب غير جنس الخارج فصار مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك لان الاشتغال بالزراعة عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد فصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار
وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عم اذا تبايعتم
بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم ورأى رسول الله صلعم شيئا من آلات الزراعة في بيت
فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء باعتبار
معنى المؤنة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وسببهما الارض النامية وبسبب
واحد لا يجب حكمان ويتعلقان قال عم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج والصلوة ان سبب وجوب الطهارة
الصلوة واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله عم لا وضوء الا عن حدث وحرف عن
في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قيل في قوله عم ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر
بتكرر الصلوة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا
لوجوب لا لحصوله ولانا انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلوة اعني وجوبها وادائها
لانه يضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة ويجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها
ولانا ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه لاستحالة
في الحال لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة واذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يوجد
السبب في الحالة كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها
وان وجد السبب تكرارها وتعلق بقاء المقدور اي سبب شرعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بتعاطيها
اي بمباشرتها بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون
ببقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بالتقاء الذكور والاناث في مواضع الحرث فشرع
له طريقا يتأدى به ما قدر الله من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة
في المرأة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه تعذر ايجاب المؤنة عليه ويبقى
بلا من يكتسب الكفاية في اصل الجبلة وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله من غير اضاعة لان بعضهم
من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع
سبب اكتساب المال وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد
الا ان هذا متعلق بقوله من الحكم وقوله الصلوة متعلق بقوله والوقت والزكوة متعلق بقوله ملك
المال وقوله والصوم متعلق بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله والارض
النامية وقوله والطهارة متعلق بقوله والصلوة وقوله والمعاملات متعلق بقوله وتعلق بقاء المقدور
واسباب العقوبات اعلم ان اسباب العقوبات والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل عمدا
للقصاص والزنا للحرمة لانها عقوبة وجبت على المكلف ولهذا يضاف اليه فيقال جزاء الزنا و
حد الزنا ويتضاعف بتعدد الزنا ويتكرر بتكرره لا بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد
والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحدود لانها شرعت جزاء على الجنايات فتؤثر في ايجابها لكن
اسبابها والسبب في وجوب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر دائر
بين الحظر والاباحة مثل الفطر المتعمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في الاحرام واليمين
المعقودة المنقضية بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتأدى بما هو
عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه
لتؤديها باختياره ولكنها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب

بمنزلة علة وجه العظيم كسائر العبادات فكان في معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور
الذي يستحق المأثم به واذا كانت كذلك وجب ان يكون اسبابها مشتملة على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون
على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها ثم الافطار العمد
مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا
للكفارة ولا يلزم عليه الافطار بالزنا والشرب لان الزنا وشرب الخمر ليسا سببين لها بل لانه لو كان
ناسيا للصوم لا تجب الكفارة واما الموجب للكفارة فالفطر والفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه تلف فيه
جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل
وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة هي التي تورث خللا في الزنا وشرب الخمر و
هي ليست بهذه المثابة كما اذا قتل وكذا في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك الزنا حرام من جهة انه جناية على الصوم
وحرام لعينه وهو الصوم فوجب من حيث كونه حراما لعينه الحد وسقط المعنى الآخر الكفارة لانه لما صار
حراما لعينه بالنسبة الى الصوم لانه من ان يأخذ شبها بالمباح بهذه النسبة من جهة الفطر لو لم يكن لما كان
هذه الجهة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الجهة وكذلك القتل الخطأ دائر بين الحظر والاباحة اما انه من حيث
الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب
ادميا معصوما فيصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام
فيكون مترددا بين الحظر والاباحة وكذا اجتمع في اليمين المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما ان تعظيم
الله تعالى وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عم وهي
ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذله في كل حق وباطل والثاني ان اليمين المعقودة
عقد مشروع يحلف بها في الخصومات ويلزمها شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر بالعصيان
بالحنث فكانت دائرة بين الحظر والاباحة وعلى هذا تخرج سائر الكفارات   واما نوع السبب المجازي علم
ان السببية انما تعرف باضافة الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف
وحادثا به كقوله كسب فلان اي حدث بفعله واكتسابه وذلك لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل
فيها الاضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز الكامل واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت
الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم
عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق

الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والوقت لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالوقت
والشرط اتصال المجاورة ولا شك ان ذلك الاتصال بمقابلة اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب
وتعلقه حقيقة واتصاله بالشرط مجازا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص لانه
حقيقة او لان الاصل في كل شيء الكمال قوله كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط فان سبب
الاول الرأس وسبب الحج البيت والفطر وحجة الاسلام شرطا الوجوب قوله باب

باب اقسام السنة انما اخر لفظ السنة عن الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة
النبي عليه السلام والصحابة وهو الحق باحد هذه الاقسام اعني البيت واقوال الصحابة فلذلك اخر لفظ السنة دون الخبر
فالاقسام التي سبق ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة في السنة اعني بها قول الرسول
لان قوله عم حجة كالكتاب وهو كلام فصيح لوجود الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا كما في
الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب
ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما سنقف عليها فكان هذا الباب لبيان ما تختص به
وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذلك اربعة اقسام فالقسم الاول في كيفية الاتصال
والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان هذا
القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى
الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه
عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم ضرورة الموضع
الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة
لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي
يدخل فيه الصدق والكذب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يحتمل الصدق والكذب ورد
بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب والاحتمال ونحوه البعض هو ما تركب من امرين حكم
فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وقيد يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية
وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة خارج في الخارج يحكم بصدقها
ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك   القسم الاول الخ القسم الاول وهو كيفية
الاتصال بنا من رسول الله عم بناء على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة
صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالمتواتر والمتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترات

تواتر الكتب اي جاءت بعضها اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤوا تترى اي متتابعين
واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين
فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطه
تكثر المخبرين كثرة يمتنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة ومعنى قولهم لا يتوهم تواطؤهم
اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل العصر لو
اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وفي الاستناد
الى الحس وهذا معنى قول الشيخ ويكون اوله كاخره ووسطه كطرفيه واختلفوا في اقل عدد يحصل العلم معه فقيل
خمسة لان ما دونها بينة شرعية وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل عشرون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه
الى من يقوى به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه الحكايات
وان ما تمسكوا ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد
يفرض في حصول العلم بقول الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين ولا للاولين في واقعة اخرى فلو كان في كل
العدد متفاوتا لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل
العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار
والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لقائل المنع
بين الشروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد
بين كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عدده يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن
الاحصاء وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ لو كانوا محصلين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجيج
واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصلين ذكان
الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصم لا انه شرط حقيقة لما ذكرنا كنقل
القران اي بطن المتواتر مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك
وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور العقلاء
وذهب السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض هند
الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي
من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين يريدون به ان جانب الصدق يترجح بحيث يطمئن اليه القلوب

فوق ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يؤدي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم
لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فلو لم يثبت العلم بنقلهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم
الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا احتج
من انكر حصول العلم به بقوله ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل الكذب فلا يزداد بالانضمام
المحتمل الى المحتمل الا تزدادا في الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع لبطل الجائز جميعا وهو محال ولان
الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة زردشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عم
واحتج الجمهور بان المتواتر بوصفه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية
التي ما لها تواتر مثل العلم الذي حصل بالحس وانكاره مكابرة ويتنوع من المعقول وهو ان المتواتر اما
ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للمداينة او للمواضعة فيهم عليه او
لداع دعا اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا عن جماعة كثيرة مع اختلاف اماكنهم لا يتصور
عادة وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل زاجرا عنه وداعيا الى الصدق وعدم
دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والرجحان في نقل الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان
كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي
لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في
الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان من اتى بالاستدلال في هذه المسألة فقد اتى بتطويل الكلام ويزداد
ذلك اشكالا لاسيما اذا اعترض عليه ان المقصود لا يتم الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات
عظيمة ومن البين لكل عاقل ان العلم بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في
هذه المسألة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر عبث فيعتبر حصول العلم به ضرورة و
التشكيك في الضروريات باطل واحتج من قال بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال النظري لا يوجب
معرفة سابقة ومقدمة موضوعة لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين
جماعة لا تحتمل ليهم التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه
لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب واحتج العامة بانه لو كان
استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال والتالي باطل فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه
بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية
يحصل من غير استدلال من جهة العالم وهو حد الضروري ثم من كان وقتا ما كالف الخبط في علمه وعناد ولو تركنا

ما علمناه ضرورة بمحاسنه لكم تركت المحسوسات بخلاف السوفسطائية وقولهم لا نؤمن من ترتيب
المقدمات فلما لا يلزم من ترتيبها كون النتيجة الحاصلة بها باطلة لأن صورة الترتيب يمكنه في كل ضروري حتى
في أظهر الضروريات كقولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ثم نقول لكن الكون هو الوجود واللاكون هو العدم
متقابلان فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون وذلك لأن إمكان صورة الترتيب
لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك إلى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وأنها الواسطة المفضية وأما
أخبار زردشت اللعين فمتخيل كله وما روي أنه أدخل قوائم الفرس في بطنه فإنما رووا أنه فعل ذلك في
خاصة الملك ومعه كشتاسب وصغار قومه دون كبارهم ولا في الأسواق ومجامع الناس فذلك آية
الوضع والاختراع إلا أن ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التمويه فكان العلم به لغفلة المتأمل
لا لصحة الدليل وكذا أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد فإنهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه وأما المصلوب
فإنه يشبه الله من بعد ولا تأمل فيه فإن الطباع ينفر عنه مع أن الهيئة تتغير بالصلب
فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا أن التواتر لم يتحقق في صلبه وليس سلمنا أن التواتر قد وجد في قتل رجل و
صلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وإنما كان شبيها به كما قال تعالى وما قتلوه ولكن شبه لهم وذلك جائز
استدراجا ومكرا على قوم متعنتين بحكم الله تعالى بأنهم لا يؤمنون فكان مجال ما مع أن الرواة أهل تعنت
وعداوة وقد تمكن فيه الاختراع فلم يثبت التواتر بمثله أو يكون اتصالا فيه شبهة كالمشهور اسم لخبر كان
من الآحاد في الأصل أي في القرن الأول وهو قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني رواته جماعة لا يتصور تواطؤهم
على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول وإلا فجميع الأخبار المشتهرة في القرن الثاني والثالث التي بعدهم فإن
عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الآحاد في الأصل كان في
الاتصال ضرب شبهة ولما تلقته الأمة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر وأما
حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض أصحاب الشافعي إنه لا يفيد إلا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعة
من أصحابنا إنه يثبت به علم اليقين كالمتواتر بطريق الاستدلال لا بالضرورة والذي ذهب بعض أصحابنا أن معنى
وقال عيسى بن أبان من أصحابنا إنه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق الواحد حتى جاز الزيادة
به على كتاب الله التي هي تعدل النسخ وإن لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي أبي زيد وشمس الأئمة و
فخر الإسلام وعامة المتأخرين قال أبو اليسر فحاصل الاختلاف راجع إلى الإكفار فعند الفريق الأول يكفر
جاحده وعند الفريق الثالث لا يكفر جاحده ونص شمس الأئمة أنه لا يكفر جاحده بالاتفاق والذي أشير في الميزان
أيضا فعلى هذا لا يظهر أثر الاختلاف في الأحكام وجه الفريق الأول أن التابعين لما أجمعوا على قبوله

ثبت صدقه لأنه لا نتوهم اتفاقهم على القبول إلا بعد ثبات الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت
به استدلاليا إلا أنه لا يكفر جاحده لأن إنكاره لا يؤدي إلى تكذيب الرسول عم لأنه لم يسمع من الرسول
عدد لا يتصور اتفاقهم على الكذب وإنما يؤدي إلى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في
كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف المتواتر فإن إنكاره
يؤدي إلى تكذيبه عم لأنه كالمسموع من فيه وجه قول الفريق الآخر أن الرواة في الأصل لم يبلغوا
حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل
لأن الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في إسقاط العمل بهما
فهذه أولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمأنينة يقرب إلى اليقين فوق
الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا جوزنا الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عم الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة وهو حديث ماعز والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين
بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات على قوله الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى وأرجلكم وقوله تعالى فصيام
ثلاثة أيام فإن هذه النصوص مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لأن من شرطه عندنا أن يكون
المخصص مثل المخصوص منه في القوة وأن يكون مستقلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا أو يكون
اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد أما صورة فلأن اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا وأما معنى فلأن
الأمة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر أي خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا إلى أن
قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد متمسكا بأن
أمر الدين لما كان أهم من المعاملات كان أولى باشتراط العدد وإلى قول من شرط عددا لا أربعة متمسكا بأن
أمر الدين لما كان أهم يجب فيه أقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو أربعة إلا أنا نقول إن قول الواحد
لما لم يوجب زيادة علم لم يكن الثاني ما للأول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس
وأنه يوجب العمل أي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمأنينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة
الفقهاء وأكثر أهل العلم ومن الناس من أبى جواز العمل به عقلا في أمور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين
متمسكين بأن صاحب الشرع قادر على البيان بما شرع بأوضح دليل فأي ضرورة له في البناء على الدليل الظني الذي
لا يفيد إلا الظن بخلاف المعاملات فإن فيها ضرورة فإنا نعجز عن إظهار كل حق بطريق لا شبهة فيه ولهذا
قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاساني وأبي داود الأصفهاني متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب أكثر أصحاب الحديث

الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها يوجب علم اليقين لانه لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تع
عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيلزم افادة العلم
لانا نقول هذا معنى قول الشيخ وقيل لا اي لا يعمل الا بعد علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم لانتفاء اللازم او
لثبوت الملزوم واللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله لانتفاء اللازم راجع الى قوله لا يعمل الا بعد علم يعني
اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعني
لثبوت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة رض ثبت اللازم وهو العلم لامتناع حصول الملزوم بدون اللازم
متمسك العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما مر في الجمع المضاف الى
جماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جميعهم حالة البيان ذاهبين
الى كل واحد من الخلق بمنزلة بالبيان فمعنى الواجب على كل واحد منهم البيان بحسب وسعه وما قبض البيان
على كل واحد دل ان الخبر مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة ولا فائدة سوى هذا
وقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب الله على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والطائفة فرقة والاثنين فما فوقها اما واحد واثنان وبهذا يوجب العمل بخبر الواحد و
لا ثلث منهما ولكن وجب مطلق لانه لا فائدة بالعرف ولان المعتد من اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب
هو اسم للواحد وقال عطا للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة
والعشرة دون عدد التواتر فالخروج عن خبر الآحاد لنقلها توهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل والا لانفد
الخروج واما السنة فقبول رسول الله خبر سلمان وبريرة في الهدية والصدقة والمملوك بعدوان الله على اهل
الرسل وكان يقبل قولهم والاخبار الاحاد منهم لم يكن على ملوك قوم حجر خواص ولا درا اشهر الطريق
التواتر انه عم بعث الافراد الى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن ودحية
بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى بعض بالروم وحذافة السهمي الى كسرى وعمرو بن امية
الى النجاشي وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمرو بن
قيس بن عاصم وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وعهد الى عبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد و
ابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى الدين ولتقوم الحجة و
لم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ
عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة ولخلت دار هجرته عن اصحابه وتمكن منه اعداؤه وذلك وهم بط

وطعن عيسى بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا
ذكره الغزالي وصاحب القواطع واما الاجماع فلان الصحابة قد عملوا بالآحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة
عن الحصر من غير نكير منكر فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل
علي برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عم
الائمة من قريش قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير
ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعلمائهم
جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد على قبول خبر الواحد في
المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تع كما في الاخبار بطهارة الماء و
نجاسته والاخبار بان الشيء اهدي اليه او هبه اليه زيد اهدى اليك كذا فلان وانهم اجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي مع انه
قد يخبر بما بلغه من الرسول بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين فالوجوب جاز في
سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار
كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام واما الجواب
عن تمسكهم بالآية فنقول لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه ولعل المراد منع ان يشهد من عدم الشهادة الا بما يتحقق على
انا ما ابتغينا الظن فيه وانما ابتغينا الدليل يوجب العمل بخبر الواحد من الآية والسنة المتواترة والاجماع
وما حكي عن بعض المحدثين انه يوجب العلم لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد
معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له
ظاهر وباطن وانما هو الظن   والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف
نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر رض وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وترك القياس به وقال مالك
القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون
ثابتا به وايضا قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي
من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد عمر رض حديث فاطمة بنت قيس
بالقياس ولنا ان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس ولان

القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان غير المحتمل أولى وليس أن الخبر يقين بأصله لأنه قول الرسول عليه السلام
ولا احتمال للخطأ فيه وإنما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا لمن سمعه من
النبي عليه السلام والقياس محتمل بأصله إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل
أن لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الأصل أقوى فكان الأخذ بما هو أضعف احتمالا أولى ولأن الصحابة رضي الله عنهم
أجمعوا على ترك الرأي بالخبر فإن أبا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم به برأيه لحديث
سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي دية الأصابع حتى قال كدنا أن نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله
لحديث الغرة في الجنين وإن كان مخالفا للقياس لأن القياس فيه إن كان حيا وجبت الدية كاملة وإن
كان ميتا لا شيء وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة
وأما ما تمسك الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فلنقول لم يردوه لعدم فقه الراوي أو لمعارض عارضه
نذكرها وأما قوله بأن القياس حجة بالإجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة فيسقط لأن خبر الواحد حجة أيضا
بالإجماع والشبهة في القياس أكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون أقوى منه وأما قوله لاحتمال السهو والكذب
في الخبر معارض باحتمال كون الحكم غير معلول بالوصف في القياس وأما قوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا
قلت الكلام في خبر يخالف القياس وفي هذه الصورة لا احتمال والكلام في [illegible] العدالة والضبط ولم يوصف
بالفقه إن جليل القدر مثل أبي هريرة وأنس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام
في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من أهل الاجتهاد فيما وافق حديثه القياس يعمل به وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة
وهو انسداد باب الرأي وجه عموم القول عند انسداد باب الرأي أن ضبط الراوي الحديث عظيم لأنه عليه السلام قد أوتي
جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه أمر عظيم وهذا قلّ رواته الكتاب من الصحابة رضي الله عنهم وقد كان
نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الأخبار أن النبي عليه السلام قال كذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل
أن هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول بعبارته لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول لقصور فقهه عن
دركها فمن [illegible] في هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فإن الشبهة ليست إلا في الوصف وفيما تمكنت في
متن الخبر بعدما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو
أقل شبهة وهو القياس ولأنه إذا انسد بالمعارضة باب الرأي صار الحديث ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وهو
موقوف عنه فأما وأولى لا بعارض السنة ومنع حديث معاذ وغيره فإنه يقتضي وجوب العمل بالقياس ومعارضا
للإجماع فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون
الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم وذلك مثل حديث المصراة روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الإبل والغنم فمن

ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر
ويروى بأحد النظرين ويروى من اشترى محفلة فهو بأحد النظرين ثلاثة أيام والحديث التصرية في اللغة الجمع يقال
صررت الماء أي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب ومنه سميت المصراة لأنها
جمع فيها اللبن والتحفيل بمعناها وقوله بأحد النظرين مثل النظر الأول عند الحلبة الأولى والنظر الثاني عند
الحلبة الثانية ومعنى قوله بخير النظرين يطلع لنفسه بالاختيار والإمساك ويطلع للبائع بالرد والعيب
ثم إن من يجعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار إذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله متمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين فترك القياس به وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري
ولاية الرد بسببها من غير شرط لأن البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لأن
اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها أولى فأما الحديث فمخالف للقياس من وجوه
أحدها أن ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالإجماع ثم اللبن إن كان
من ذوات الأمثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وإن لم يكن منها
يضمن بالقيمة فإيجاب التمر مكانه مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة كما ذكرنا والثاني ما
روي أن الخراج بالضمان وإن الزوائد كانت في ضمان المشتري فوجب أن تكون الزوائد له وليس عليه
أن يرد عوضه إلى بائعها والثالث أن في الخبر تقويم القليل والكثير قيمة واحدة وذلك [illegible] والرابع أن ثمن الشاة
ربما لا يزيد على صاع من تمر وربما ينقص منه فإذن قد وجب عليه أن يرد الشاة إلى البائع مع ثمنها أو أكثر
منها وهذا الذي ذكرنا في أصول الفقه لعبد السلام المروزي فإن قيل قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة
القياس مع أن راويه معبد الجهني وأنه لم يعرف بالفقه فخبر المصراة أولى بالقبول لأن راويه أبو هريرة
وهو أعلى رتبة من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل أبي موسى الأشعري وجابر وأنس
وعمران بن الحصين وأسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
الفوائد في الأسرار واعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان و
اختاره القاضي أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه أكثر المتأخرين فأما عند الكرخي ومن تابعه
من أصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقدم بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال أبو اليسر وإليه مال أكثر العلماء لأن التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته
وضبطه موهوم والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى ولأن القياس يوجب
وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل على صحة هذا أن عمر رضي الله عنه قبل

حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة
وان كان ميتا لا يجب شيء ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا الفصل عن اصحابنا الا ان الاكثر
انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية
لقلت بالقياس وقد نقل عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الرأس والعين فلئن شهد اول
مستحدث ولما سئل عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او السنة المشهورة الموجبة لضمان القيمة عند تعذر المثل صورة وهي
قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث وفي لمخالفته للاجماع المنعقد
على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لفوات فقه الراوي على ان الامام ان نامر به لم يكن فقيها
بل كان لم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه
مجتهد مع انه كان من المهاجرين من جلية الصحابة وقد دعا النبي عم له بالحفظ فاستجاب الله له حتى اشتهر
في العالم ذكره فلا وجه الى رد حديثه بالقياس   وان كان مجهولا الى العصر عامة السلف وجماهير
الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم رضي الله عنهم الاية وبقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا يمكن
انه لا اهتداء من غير عدالة واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على الاجتهاد ولا حجة لاحد فان كل فريق ظن
ان ما صار اليه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اجتهدوا
بعد النبي عم فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحابنا الى ان من صحب النبي عم لحظة فهو صحابي
وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عم وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ منه
ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة معه لا على طريق
التتبع والاخذ للتعلم منه فعلى اذناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من
اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر
الاول لا يكون من الصحابة لكن المراد من المجهول من لم يعرف الا بما روي من الحديث الذي رواه ولم يعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته والى ما اشار بقوله ولم يعرف الا بحديث او حديثين فقد عرفت
عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكونون داخلين فيهم   وذكر ابو بكر بن
معبد هو ابن سعد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى
ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عم ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث الا القياس الصحيح

برده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث المصراة ثم رواية مثل هذا المجهول على جهة وجه الاول
عند السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او سكتوا عن الرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف
لان السلف اهل فقه وعدول لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن
رسول الله عم وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والامر لما سكتوا عن
الرد دل على التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وان اختلفوا في قبوله اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه
الثالث فكذلك يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل
بن سنان بن اشجع من ريث بن غطفان ابو محمد فانه روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها
مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان الناس يترددون اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان
يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ام عبد ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسرّ بذلك
ابن مسعود وقبل حديثه وردّه علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها
الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب
بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما
رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلّف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به
كما ذكرنا ولم يعمل الشافعي بهذا الحديث لانه خالف القياس عنده   وان لم يظهر من السلف الا الطعن
في حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم اتفقوا على رده ويسمى
هذا النوع مستنكرا ومستنكر الان اهل الحديث والفقه لم يتوافقوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس
اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض النبي لها النفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لنقل النص
وروي السنة هو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
وذكر الطحاوي في شرح الاثار انه اراد بالكتاب قوله ولا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر سمعت
رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر مثل اسامة بن زيد وابو سلمة عبد الرحمن
وابو عبيدة والاسود وسعيد بن المسيب والشعبي والثوري ورد عمر كان بحضر الصحابة ولم ينكر ذلك

عليه احد فثبت ان هذا الحديث مشتهر عندهم حكم بجواز العمل به   وان كان لم يظهر اي لم يظهر جريه في السلف
ولم يظهر منهم رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف
القياس لان من كان في القرون الثلاث فالعدالة ثابتة باعتبار الظاهر لما شهد من غلبة العدالة في ذلك الزمان
فاعتبار هذا الظاهر يرجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به ان وافق القياس ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب
شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كما ذكر شمس الائمة واما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا تقبل
ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به
كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث   واما جعل الخبر الخ قوله العقل نور اي في بدن الادمي ومحل تحمله
الراس وقيل القلب يضيء به اي بذلك النور انما سماه نورا لان النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره فكذلك العقل
فهذه المشابهة للبصر التي هي عين الباطن وقوله يبتدأ به مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة
صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي يدركه الى المطلوب وفي يتامله الى القلب
يعني ابتدأ عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية
المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح للقلب طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع
وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا اي له ذا صنع وقدرة وعلم الى سائر صفاته التي لا بد
للصانع واما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف ما له صورة ومعنى ان ينتظم من حروف الهجاء ومعنى
وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لافهام المعنى الذي وقع في
القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بغير عقل الا ترى ان من الطيور
قد يسمع حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدوره عن تمييز وعقل وهذا البحث بجملة
مستفاد من اصل الشيخ عند اكثر المحققين فان معنى الكلام في الاصل هو ما يكون مميزا يبين اسماء الاعلام
والتمييز الذي ينتظم به الكلام لا يكون الا بعد كمال العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما   والشرط
الكامل منه اي اعلم ان العقل معدوم فيهما جبلة ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت ويتميز بعد ع
فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقام البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا علينا
والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه شرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي
والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لنقصان عقلهما ففي امر الدين اولى ولا يلزم تخلية العبد
فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع

وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات
مقبول مع تحكيم الراي فكذا هذا ولا يقال ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر رض بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن
اربع عشرة سنة ولم ينكر عليهم رسول الله عم ولا صح هو لا ولان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة و
لم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة وقلة الاهتمام فيعتبر
ما هو الغالب من حاله احتياطا في امور الرواية واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم انس واذا كان ابن
عمر فالغالب انه بعد اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ و
الرواية بعده فقبل بلا خلاف لعموم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه بالغا الا ترى ان الشهادة بعد
البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس
وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه وعلى هذا اتفق السلف و
الخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول روايتهم ما تحملوه في الصبا بعد
البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان
فاسقا وكافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة.   والضبط هو الضبط في اللغة
حفظه بالحزم ومنه الضابط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه
ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد يسعى الى المجلس وقد مضى
صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم فحوى ما يعتمد عليه ما سبق من كلامه على ان مع الاحتياط في مثله
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به معناه اللغوي والشرعي ثم حفظه ببذل المجهود الى حفظ الكلام ببذل
الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ بمحافظة ذلك الكلام بان يعمل بموجبه
ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان على اساءة الطبيعة بان لا يعتمد على بقائه
لا انساه ولا يساهل في حفظه بل يذاكره دائما معتقدا في نفسه اني اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء
الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه ولهذا كان ابن مسعود اذا روى حديثا احمر واربد و
جعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط و
الفقاهة وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم
ان قوله عم الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او بالنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة
وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة وهو اضبط الصيغة بمعناه لغة والكامل ان يضم اليه ضبط
معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وجوب المساواة في القدر والجنس مثلا وان يعلم

ان حرمة العصيان مؤلمة عم لا يعصي العاصي وهو عصيان مع علمه بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبط المعنى
اللغوي والشرعي الكامل من النوعين ولهذا اقتصر رواية من لم يعرف بالفقه على رواية الفقه ونحو رواية الفقيه
عليه لفوات كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلة ومجازفة وان وافق الغالب لفوات اصل الضبط والمساهل
الذي لا يهتم في الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فانه معيب والعدالة العدالة لغة
ضد الجور وهو الاستقامة يقال فلان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشرع عبارة عن
استقامة السيرة والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة
في النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال
العقل ... لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وهذه العدالة لا تصير حجة
لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه لا اصل مثل العقل فانه داع الى العمل بخلاف
العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم ومن غير ... شرطها
كمال العدالة وهو ان يكون مجتنبا عن ارتكاب الكبائر وغير مصر على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل
عدالته وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الكامل من العدالة ولهذا لم يقبل خبر الفاسق والمستور الذي
لم يعرف عدالته ولا فسقه ... اما لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع
الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها يسد باب الرواية فاما
الاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار عن الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلف الائمة في الكبائر
فروى ابن عمر رضي الله عنه عن النبي عم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام
وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما فيه
الشرع بالوعيد فهو كبيرة والاسلام انما شرط الاسلام لان الكلام في باب الدين والكافر ساع في هدم
الدين لانه يعاديه فلا يقبل ... في نقله وضبطه ولهذا ردت شهادة الكافر
على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بالنشوء بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين من غير
ان يوجد منه فلا يكتفى بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع الثاني وهو ما ثبت بالبيان
اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ويقر بالملائكة وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر
خيره وشره من الله ويقبل احكامه الا ان الظاهر امارة له نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل

ذبيحتنا ... لا يشترط العيان للكمال اذ يكون ذلك بمنزلة العيان معه في الحكم بكمال الامانة والشرط فيه البيان
اجمالا لا تفصيلا لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام بل لا بد من العلم بجميع
ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا وقيل اشتراط الوصف على التفصيل
لصحة الاسلام متعذر لان معرفة الخلق وصفات الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على ذلك فيشترط للكمال
ما لا يؤدي الى الحرج ... الا ما يجب الايمان به وهذا القدر يكفي لثبوت حقيقة الكمال لان
الاول ان النبي عم استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال على ذكر الجمل دون التفسير حيث قال اتشهد
ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم ... عليه عم عن
... الاسلام تعليما للناس من معالم الدين ... على سبيل الاجمال ملحدا الى ... ان الاسلام والعدالة
والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة وخبر الصبي والمعتوه
لعدم كمال العقل وخبر من اشتد غفلته اما خلقة او مسامحة لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في
القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة يتوقف على معان اخر
لا يشترط في الخبر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به ولا يحصل بالعمى واما
العبد والمرأة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية اصلا
وبالانوثة تنقص الولاية وكذا بحد القذف انتفا وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المحدود في القذف
لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى ولكن عند الله هم الكاذبون وعلى ظاهر المذهب
مقبول الرواية بعد التوبة فانه يكون مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره
انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص
ثم التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه لا
يقبل روايته ابدا وان حسنت توبته كذا ذكره احمد بن حنبل والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر
السمعاني وكذا ذكره ابو عمرو في كتابه معرفة انواع الحديث والكلام في الانقطاع اي القسم الثاني
من اقسام المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله اما الظاهر الى قوله واما الباطن
اي الانقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد لغة وسمي هذا النوع الذي نحن
بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك
التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول
الشامي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول

من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل
عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وهو
مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة فيحمل عليه الا اذا صرحوا بالرواية
عن الغير وعن الشافعي انه قال مراسيلهم مقبولة الا اذا علم انه ارسله كما في المعتمد والثاني ما ارسله القرن الثاني
والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في اصح الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس
صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها
او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده
غير مرسله او اسند مرسله مرة اخرى وقال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها
فوجدتها مسانيد تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا
طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع
الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا يقال يجعل من يقبل رواية العدل تعديلا له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة
الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يعرف منه على ما
كان الخبر الاطلاع عليه والمعتبر عدالته عند المروي له وكيف يجعل رواية العدل تعديلا وقد روى واحد منا
وقد عمن لم يحمد في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان
عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى
الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورمي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم
ابي امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما
من المجروحين ثم لا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا اسند وهو عدل لانه مكن
للمروي له ان يتامل فيه فان سكت ينسبه الى قوله قبله والا يبحث عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل
المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك ولا البحث انهم رووا
عن رسول الله بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة
مسلم لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول الفرق بين الصحابي والتابعي لان
عدالة التابعي ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح

وسعيد بن المسيب وبعض الفقهاء السبعة والشعبي وابي العالية والحسن وامثالهم فانهم يرسلون
ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع
وملاء والكتب منها ولم يرو من احد من الامة الانكار عليهم فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما
الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل اعتمادا على صحته واذا
لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه وتضعف العهدة عنه عند ظهور زيف فيه
قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر
واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد لانه لو اسند الى غيره يقبل اسناده
ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله مع قوله عم من كذب علي متعمدا فليتبوأ
مقعده من النار كان اولى والثالث ما ارسله العدول في كل عصر فهو حجة عند الكرخي ويقول من يقبل روايته
مسندا يقبل مرسلا للمعنى الذي بينا قال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة الرسول
فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن
وامثاله من المشهورين يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلثة حجة ما لم يعرف منه الرواية
عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل والرابع ما ارسل
من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعضهم قال بعض اهل الحديث
انه مردود لان جهة الارسال تمنع القبول وشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه
اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا واما الباطن فهو القسم الثاني الانقطاع
الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام
والضبط والعقل والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه فيمنع ثبوت حكمه فيعمل
مع ضرورة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يقبل لعداوته في امور الدين وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه
اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر بنجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلوة بالتيمم
قبل الاراقة لانه لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد علمه الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود
الماء بخلاف خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارته
اما اذا كان في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق الماء جازت
صلوته ويلحق به صاحب الهوى فان الخطابية عندنا لا تقبل روايته من يستحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه

زمان [illegible] وفشو ط

والحديث وكلام لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقوّل فلا يؤتمن على حديث رسول الله وإنما
قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لأن صاحب الهوى إنما وقع فيه لتعمقه في الدين إلا أن منهم من يعظم الذنب
حتى يجعله كفرا أو ذا منعة عن الكفر فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض
فإنهم يجوزون أداء الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم أنه
محق فتمكن تهمة الكذب في شهادتهم والهوى ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع
وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين أصلا ولو أخبر بنجاسة الماء وطهارته أو بحل الطعام والشراب وحرمته يحكم
أن يعمل برأيه في ذلك فإن وقع في قلبه صدقه فعليه أن يعمل بخبره وإلا فلا يعمل بخبره وزعم بعض المشايخ
أن في روايته يجب تحكيم الرأي كما في الأخبار بنجاسة الماء وطهارته لأن كل واحد أمر ديني والصحيح
هو الأول لأن الإخبار بنجاسة الماء وطهارته أمر خاص يتعرف من جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا
به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري فيه للضرورة ولا كذلك في روايته فإن في العدول
من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يضطر إلى روايته أصلا غير أن الضرورة في حل الطعام غير لازمة
لأن العمل بالأصل ممكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري إليه بخلاف خبره
في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا إلزام فيها حيث يجوز الاعتماد من غير وجوب ضم
التحري إليه لأن الضرورة فيها لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل يرجع إليه ولا دليل هناك
يعمل به سوى الخبر فاعتبر بأخبار مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه فإنه
كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة المستور كالعدل في الإخبار
بنجاسة الماء وطهارته وفي رواية الأخبار لثبوت العدالة ظاهرا بقوله عم المسلمون عدول بعضهم على بعض
وهكذا نقل عن عمر وهذا التعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع أولى من تعديل المزكي ولكن الأصح
ما ذكره محمد في الكتاب لأن الفسق في أهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته ما لم يتبين عدالته كما
لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته لحديث عبادة بن كثير أن النبي عم قال لا تحدثوا عني إلا من تقبلون
شهادته ولا يرد عليه رواية العبد فإنها تقبل مع أن شهادته لا تقبل لأن في الحديث إثبات عموم
قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا يعتبر كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا معارضة للحديث كذا ذكره
شمس الأئمة وخبر الصبي والمعتوه وفي الأخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل والولاية
الإلزام لأن الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة على النفس وليس لهم ولاية على أنفسهم فكيف تثبت متعدية
وخبر المغفل أي شديد الغفلة وهو الذي يظهر على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الأحوال مثل خبر الصبي

والمعتوه لأن معنى السهو والغلط في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق
وكذلك خبر المساهل أي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل بالتدارك بعد أن يعلم به مثل
خبر المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره والثاني الانقطاع بالمعارضة وهو أنواع أحدها ما خالف الكتاب فإنه
يكون مردودا منقطعا لأن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني فإنه إن خبر
الواحد إن ورد مخالفا للكتاب إن أمكن تأويله من غير تعسف يحمل على التأويل الصحيح وإن لم يمكن إلا
بتعسف لم يحمل بالاختلاف لأنه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تأويله لأنه لو جاز مع التعسف لبطل التناقض
من الكلام كله كذا قيل فإن خالف خبر الواحد عموم الكتاب أو ظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص
العموم وحمل الظاهر على المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به وعند الشافعي وعامة
الأصوليين يجوز تخصيص العموم به وتثبت المعارضة بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على أن ظواهر الكتاب
وعموماته لا توجب القطع عندهم فإنها عندهم من جملة الظنيات مثل السنة أي مقصورة من بالعلم
من غير تبيين فيحتمل أن يجوز تخصيصها به كما ذهب إليه الشافعي ولا شك أنه لا يجوز عندنا عموم النص
لأن الاحتمال في الظاهر فوق الاحتمال في العام والظاهر لأن الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال إرادة
البعض واحتمال إرادة المجاز دون النظم والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لأن
النظم تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فإنه يكفر
وإذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيحه على ظاهر الكتاب لأن فيه ترك الدليل الأقوى
بالأضعف وذا لا يجوز والدليل عليه أن عمر وعائشة وأسامة ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصصوا به
قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
أصدقت أم كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي أنه عم قال من مس ذكره فليتوضأ فإنه يخالف
قوله تعالى رجال يحبون أن يتطهروا مدح الله المتطهرين بالاستنجاء بالماء فإنها نزلت فيه والاستنجاء بالماء
لا يتصور إلا بمس الفرج فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لأن التطهير إنما يحصل بزوال
الحدث فلا يثبت التطهير مع إثباته حدثا كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن الخصم
يقول إنا لا نجعله تطهيرا عن الحدث ليكون المس منافيا له بل الاستنجاء تطهير عن النجس الحقيقي فيكون
تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث إذ الكل كانوا يتوضؤوا
وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا أو رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب والجواب
أن الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي أن يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا

من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في جوابه الاستنجاء من حيث انه تطهير حقيقي لا يوجب الوضوء كما في غسل
الثوب النجس وانما يوجب انتقاض الوضوء اذا كان سنيا فالطهارة المبيحة للصلوة فثبت ان الحاق الشيء
بالطهارة الحكمية لا يستلزم الايجاب فيكون منافيا لما يكون سببا لالحاق الشيء فان قيل في حالة الاستنجاء
لا يكون منافيا للطهارة الموجودة قبله يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فلا يرتفع به ما قبله او نقول وان كان
طهارة حقيقة لكنه ملحق بالحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكم والنوعية طاهر ولقائل ان يقول يبطل الطهارة
الحكمية التي حصلت قبله عند الخصم فلا يندفع به السؤال وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم ان اللمس منافيه بل
المس ينافي الطهارة الحكمية لا صلة الملحق كالغسل وكذلك قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله تعالى فاغسلوا
بلا تسمية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث واثباتها ما خالف السنة المشهورة لان خبر المشهور فوق
خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وذلك
مثل حديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روى ابن عباس ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين الطالب
فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عم قال البينة
على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع
جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن جعل على المدعي يمينا فقد
خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما
مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة
على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر
المشهور فيكون مردودا والثالث ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة
نقل ما تعم به البلوى لانه عم فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل بلغه الى عدد يحصل به
التواتر والشهرة لحاجة الكل الى ... فاذا لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختيار الكرخي وجميع
المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين وان ... وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده و
مثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فانه لما تفرد
مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي روته بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع الحاجة
الى معرفته اذ القول بانه عم خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة
الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكره شمس الائمة والرابع ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف فان

الصحابة اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث فانهم قالوا ان الحديث اذا صح سنده
فخلاف الصحابة اياه وترك المحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره
ومن نصر الاول احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة ولا الاشتغال
بالنص بحجة فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او
منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في
هذه المسألة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب
الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن
رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد
فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ وليس بشيء لانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال واعلم
ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجاب عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها
معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس
انه قال صليت خلف رسول الله وخلفاء ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله
وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وحديث الطلاق بالرجال معارض
بما روت عائشة وطلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل كلام زيد لم يثبت رفعه
الى النبي عم وانه مأول بايقاع الطلاق الى الرجال   والثالث فيما بيان محل الخبر اي القسم الثالث
من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن بيان محل الخبر المحل الذي جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد
اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار
ذلك القسم باعتباره اربعة فصول الاول فيما يخلص حقا لله من شرائعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة
كالعبادات وغيرها من الشرائع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا احتجاجا
بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له عمر وابو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد
بن مسلمة ولم يقبل عمر خبر ابي موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله يقول اذا استأذن احدكم على
صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فليرجع حتى روى معه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اولى لان
الرواية تقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل قول الواحد في حق انسان واحد فلان لا يقبل في حق كل الامة
كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة

وانهم قد عملوا بأخبار الآحاد من غير اشتراط عدد وانهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين ولأن المخبر فيه
رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير
في انتفاء تهمة الكذب وان اشترطت في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في
الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم الولاية فلا يعتبر العدد ايضا واجاب عن
استدلال النبي عم بخبر ذي اليدين فللتهمة لان الحادثة كانت مما يحضره جماعة والواحد من بينهم انفرد بها وكذا ما نقل
من الصحابة من اعتبار العدد فلقيام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رض حلف الراوي للاحتياط
واما ما هو عقوبة تسقط بالشبهات كالحدود فخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص
وذهب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس بحجة فيها وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام اصح القولين الاول لان
الحدود مما يجوز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب
كتحقق الشبهة في البينات واجيب عن قول الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهة بالنص وخبر الواحد
فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما البينات فثبوتها بالنص الموجب
للعمل على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا
فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد صار حجة ايضا
بدلائل موجبة للعلم فكان مثل الشهادة ولا فرق فعلى هذا القياس ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا
لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا وقد اتفقوا انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت
به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولا مدخل للرأي في معرفة الكل فامتنع
اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع والبيان فكان كل حكم يثبت به. الفصل الثاني في
حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة مع سائر شرائط
الاخبار رعاية للامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند
الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب في النساء في مواضع لا يطلع
عليه الرجال فان كان النساء من غير اشتراط العدد جائز فيه وانما شرط لفظ الشهادة والعدد لان
التزوير والتلبيس والاشتغال بالحيل بين الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة
توكيدا للخبر الذي يوجبه وتقليلا للحيل وفي التقويم ان اشتراط العدد ولفظ الشهادة ثبت بعبارة ان
الشهادة شرعت لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى و
الانكار فلم يقع الفصل بجنسه حتى انضم اليه نوع حجة ظهرت مزيته في التأكيد على غيره من يمين وشهادة

ثم صرح احتياطا بزيادة العدد ولفظ الشهادة تصلح للتوكيد فان العلم مراد الشهادة بشرط
كما قال علي رض اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة
من المشاهدة وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة بهلال الفطر من هذا
الفصل باعتبار ان الناس ينتفعون به فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامساك عن الصوم في
الفطر لقوله عم الا لا تصوموا الحديث. الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات
والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا
كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى ان الصبي مميزا او كافرا فاسقا لو قال ان فلانا وكله
او ان مولاه اذن له او وقع في قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية
الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في
كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ووقعوا في حرج
عظيم ولان في هذا القسم ليس شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من
غير ان يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها الا ترى ان النبي عم كان يقبل خبر
الهدية من البر والفاجر وكذا في الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا فيهم عدول وفساق
والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر مميز لذلك. الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها
الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع
على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا تم التبليغ بالاتفاق بان قال الموكل او
المولى او الشريك او رب المال او الامام وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما او ارسلتك الى
فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه بالاتفاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل
والموكل اذ الوكيل في هذا النوع مثل الرسول وان احتمل في غيرهما ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة
فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند ابي حنيفة يشترط فيه احد شطري الشهادة
اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد هذا القسم والقسم الثالث سواء فيثبت الحجر والعزل بقول
كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات فلا يشترط للاخبار بالشرائع فيجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة
وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او غيره لا على ما عرض لهم الحاجة فلو شرط العدالة
لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كما في الاخبار بالشرائع وان لم تكن من المعاملات
فقد الحق بها لان الضرورة قد تحقق في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان

اشتغال العدول من اداء الكلام الى اداء الاخبار فقلما يكون خلوهم عن الضرورة الحقت بالمعاملات او حسوبع بقول
ان هذا الفصل من الحقوق اللازمة التي على الغير ولا سعود بابطالها لان الموكل او المولى يلزم الوكيل او
العبد بالعزل والحجر لزوم عهدة او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل يقتصر الشرا عليه ويلزمه العهدة
واذا انحجر العبد بخروج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات فمن جهة
شبه سائر المعاملات لان الموكل والمولى ادمن تصرفاتهما متصرف في حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو
متصرف في حقه بالتوكيل والاذن وبالاخبار اذ لكل واحد من هو لا ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق
وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى
لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف
الى الشرع والزامه اوامر لا يكون ملزما ثم شبه الالزام توجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات
توجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر بوفر الشبهين حظهما وفي لزوم الشرائع الخبر الفاسق
على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف والمشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء عندهما لان هذا من اخبار الدين
والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاختلاف كالحجر والعزل وقال شمس الائمة والاصح عندي
انه يلزمه القضاء عند الكل هاهنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال عم نضر الله امرءا سمع
مني مقالة الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة وكذا هذا   والنوع الرابع في بيان
شرائط القسم الرابع من الاقسام المخصصة بالسنة فنبين ما به الخبر فقوله اقسام قسم يحيط العلم
بصدقه كخبر الرسل عم لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد فيه والانقياد
له قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لعلمنا اثار
الحدث فيه ودعوى الكفار الالهية للاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت ومانى
ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم اثبات المعجزات من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار
تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كما يعرف في لزوم اجابة الفاسق لانه وقسم
ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فانه ترجح صدقه لرجحان الصدق على
على هواه باجتنابه عما يجب الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد حقيقته والمقصود هاهنا هذا
النوع ولكن الكلام فيه في طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة
فالعزيمة اربعة اقسام قسمان من باب العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران يخلفان القسمين

81

الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة اما الاولان فاحدهما
ما يقرأه المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني ما تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم
يقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت عليك فيقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ
علي من غير استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريق الرسول عم فانه كان يبلغ بنفسه
ويقرأ على الصحابة ويقرأ بعد من الخطأ والسهو ويقوى المطلق والمأمون فيه اي يطلق ويقول حدثني فلان
او شافهني فيقول ان على التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة ما تقرأ على المحدث اقوى
من قراءة المحدث عليك واما كان ذلك اقوى لرسول الله لكونه مأمونا عن السهو والغلط فان
النبي عم سهى في صلوته حتى قيل المراد به انه لا يقر عليهما ولانه عم لم يكن كاتبا وقارئا من المكتوب
فاما انه يقول ما يقرأ عن حفظ وكان يقرأه اولى فاما غيره فيقرأ على الغلط وعن غير كتاب لا عن حفظ حتى
اذا كان الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا وانهما في الثالث سواء اي قراءة المحدث والقراءة
عليه سواء في صحة الحديث اذا كان عن كتاب لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ
عليه فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا جوز اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين وذكر فخر الاسلام
في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة في الوجهين سواء بل الثاني احوط لان المحدث اذا قرأ بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره
فيحتمل ان يسهو عن البعض ويسده منه اكثر ما يسد من الطالب فلا يؤمن لو يقرأ وهو المحدث
لان الان في قراءته احوط منه في قراءة غيره واما القسمان اللذان يخلفان الاولين فاحدهما الكتاب
والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه
قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالبسملة ثم بالثناء ثم يذكر فيه حدثني فلان عن بعد ابا الثناء
فلان الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني
بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا
انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا
الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي
عم مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذلك ثبت الاحكام المتعلقة بالكلام
تثبت بهما كما تثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك
والقضاة والامارة والامانة بهما كما قلدوها بالمشافهة وعدوا امتثالها للاوامر المكتوبة انما مثل

المكاتبة بعد ان يثبت بالبينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة
بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول والخبار في الفصلين ولكن لا
ان يقول حدثني فلان لانه ما حدثه وشافهه بالاسماع وجعل هذا معظم مؤلفي الحجازيين والكوفيين وقول
الاوزاعي ومالك والليث وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين وعند بعض
المحدثين لا يقول في القسم الثاني من الفصلين الاول ليس حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب ابن وهب ومسلم صاحب
الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قرئ عليه و
انا اسمع فاقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه
ولم يخبره بشيء ولم يسمع الا بقوله نعم والجواب بعد ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن
اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرني قال بعض
المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان يقول حدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب
الي فلان او ارسل الي بكذا او كتابا يقول الكتابة والرسالة تقوم مقام المشافهة فلا يجوز ان يقال اخبرني في
الاصل ان يقول اخبرنا الله وانبأنا بالكتاب والرسالة ولا يقول حدثنا وكلمنا لان ذلك خاص لموسى عم
كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن بن علي البلخي في رسالته المصنفة في نوع السماع وتحقيق
الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على وجهه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني في سائر الحديث
بلفظه او قراءته عليه فاقر به او قرئ عليه فاقر به عند المحققين من المتقدمين والمتأخرين وجاء
في الرواية انبانا واعطاني وخبرنا وخبرني الا اني استحب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار
مرة بعد اخرى فالوضع خبرني وفي الجمع خبرنا او يكون رخصة الرخصة ما لا اسماع فيه وهو الاجازة
والمناولة للاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان و
بين له سماعه او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي الشيخ
كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني
هذا الكتاب وجه الاحتياط والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة
بدون المناولة معتبرة الا ان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت المناولة
معنى الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر
الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان ظاهرها اباحة التحديث والاخبار عنه بغير ان
يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس لاحد ذلك لان الغير ان يستبيح الكذب اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء

والمحدثين وهو القاضي ابو محمد من مشايخنا معناه لان القرون ذهبت بحيث لو لم تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ
اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم نجوزها لادى الى تعطيل السنن
وانقطاع اسانيدها وكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قولها اخرب في العرف بمنزلة قوله قرأ وعلى هذا
يكون كونا الله اشير في المحصول والمعتمد ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صحت
الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك
واخبره من عليه الحق واجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر وان لم يكن المجاز له عالما بانه فان
كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون ان يشهد على الجميع بما في هذا الكتاب عن التعين لا تكمل له
الرواية بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير لا تصح الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف قياسا
على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب شرط عندهما لصحة
اداء الشهادة وليس بشرط عنده قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان
ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب تشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه
ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه
لكن يصح تحمل الامانة فيها قبل العلم الا يرى ان المحدث لو قرأ عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية فكذا
الاجازة التي هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعلم و
التعليم وتحمل المشاق فلو جوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه
وفيه فتح باب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون مما روي عن السلف انهم
احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم
به الحجة ثم ذكر الحافظ ابو عمرو الدمشقي في معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في
معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني وهي اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين
مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت
للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة في جواز وعدم جواز
والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشترك جماعة في هذا
الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة والخامس الاجازة
للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم
الجواز لانها في حكم الاخبار للمعدوم فكذا الاجازة وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير

الذي لم يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري عن فلان انه قال يصح للحاضر دون الصبي وعلى هذا راينا شيوخنا
يحضرون الاطفال المجالس حرصا على توسع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه
المجيز لروايته التي رآها اذا الجملة المجيز بعد ذلك فالصحيح ان ذلك جائز والمستحب في الاجازة ان يقول عند
الرواية اجاز لي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطاب لم يوجد منهما اصلا
الا ان ما ذكرنا دون جميعه الرواة فكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره
شمس الائمة ان الاحوط ان يقول اجاز لي ويجوز ان يقول اخبرني ولا يسع ان يقول حدثني فان ذلك يختص
بالاسماع ولم يوجد وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى اتساع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما
بصريح نطق الشيخ ومنهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد بحدثني واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد
احتمالا واعلم انه لا يحل الرواية ايضا بالسماع لمن حضر مجلس وهو مشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ
او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وشك لانه لا يصلح له ولا امانة ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل
الاسناد بمثله الاجماع من صدر عنه فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته ان سماع حديث
رسول الله له شان عظيم ولا قياسه حرمة فوته فلا يباشر الا بالوقار والاحترام وقد رايت من مشايخي
من لا يستجيز من يتبعه ومن غير الضحك والمزاح والاسقاط والكلام ممن لا يحضره كتب الحديث في مجلس
الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يحارف ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله ولا يمتنع
يكون ملتفتا الى هذا صاحب هذيان وغيبة وفحش واما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور مشكوت
الاعضاء يعيه من الكلام يحافظ للحجج والطاعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على
خطائه واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمع دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو
الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكر اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها
في هذا الزمان فالمعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسناد
والمحاذرة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق
والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل موافق لاصل شيخه والطرف الثاني في
الحفظ لو كان الفقيه عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو
مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله صلعم فيما يبلغه الناس
والرخصة ان يعتمد الكتاب فان يطرفه ويتذكر به ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت
الاداء فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان بخطه او خط غيره رجل معروف او مجهول لان التذكر بمنزلة

الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان جبل عليه واما كان دوام
الحفظ لرسول الله لعموم نور قلبه وان كان مقصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
ان ينسخه فينزل حفظه عن القلوب وبعد النسيان فالكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ
فاذا عاد كما كان فالرواية عن حفظ تام فان كان الخط لم يذكر شيئا فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان
الخط وضع للتذكر للقلب كالمراة للعين فلا عبرة للمراة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا الاعتبار بالكتاب اذا
لم يتذكر القلب به علما وعندهما وان لم يتذكر يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رض كانوا يعملون
على كتب النبي عم نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط فانه
منسوب الى رسول الله صلعم فما زيناه لعملهم واما شيخ الاعتماد وعدمه على الخط في ثلثة مواضع فيما يجد
القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد
خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة فقال ابو حنيفة في الفصول كلها لا يجوز ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر الحادثة
لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر وعن ابي يوسف ان في السجل وفي رواية الحديث
يجوز ان يعتمد على الخط ولا يجوز في الصك وعن محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رحمه
تيسيرا على الناس ثم هذه على انواع ما يكون بخطه موثوقا بخطه بيده او بخط رجل معروف ثقة موثوق به
او بخط معروف غير ثقة غير موثوق به او ما يكون بخط مجهول اما ابو يوسف فيعمل به في السجل اذا
كان في يده او يد امينه للامن عن التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل معروف لان القاضي لكثرة اشغاله
يعجز عن ان يحفظ كل حادثة وكذا في الاحاديث عمل به اذا كان في يده او في يد امينه اذ لا التبديل فيه غير معتاد
فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لاجل انه ادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي
فلا يجب العمل به لان التزوير فيه غالب لما يبنى عليه من المظالم والخصومات بخلاف الحديث فان
العمل به جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور
الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيده فاما في الصك فلا يحل
العمل به من غير تذكر لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد
كان مثل السجل وكذا قول محمد الا في الصك فانه يجوز العمل به وان لم يكن في يده وان لم يعلم ان المكتوب خطه على وجه
لم يبق فيه شبهة التسهيل تيسيرا على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم او
بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما
اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسخة تامة

سمع الحديث بها فان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالموقوف   وطرف الاداء الخ طرق الاداء نوعان

اتفاقية ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة

ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال البعض هل

الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار

الرازي من اصحابنا وثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضّر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها

كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما سمع و

ذلك بمراعاة اللفظ المسموع وبتبع المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي

يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زائدا واذا اعتبار

الاصل هذا السبب جعلنا وان كان من الالفاظ ما لا يستفاد الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص

بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم فعلى الغير ان نقله اذ لا يؤمن

من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه ووجه العامة ما روي يعقوب بن سليمان الليثي

عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله عليه السلام فقلنا له بابينا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك

الحديث ولا نقدر على ان نؤديه كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم

المعنى فلا باس كذا ذكره ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية و

الاتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاخبار والنواهي بالفاظهم مثل ما روي حكيم بن حزام او غيره انه عليه السلام

نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهم انهم كانوا يقولون

عند الرواية قال عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز وايضا

الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية

اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ولئن قيل ان القول بجواز

التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير

مقصود في الحديث كالزيادة لان التكلم مثل اسمه عن معناه ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ

مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان و

التشهد وسائر ما يتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا لا يجوز الصلوة بقراءة

التوراة على الحدث والحائض بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا انه عليه السلام

مخصوص بجوامع الكلم فنحن لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف بل انما نجوز نا

ما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما بوضع الكلام او فيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون

الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل

اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الترجمان اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان

يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ اخر وليس يعني ان النادي حسب ما سمع انما يكون باللفظ

فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه دعاء لمن حفظه وبلّغ وذلك على انه مرغوب فيه لا على

الوجوب ونحن نقول بالاولوية ولكن حصل ان السنة في هذا الباب على جملة اوجه محكم لا يحتمل الا معنى

معناه واحدا فيجوز نقله بالمعنى ان كان عالما بوضع اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان

اذ نقله بعبارة اخرى وكذا ما هو معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه

المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن من الخلل بمعناه ومشكل ومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى

اصلا لان المراد منهما لا يوقف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالعام من المجمل ومتشابه فلا

يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم كاللفظ وحرا وبحقيقة معان جمة كقوله عليه السلام

الخراج بالضمان وقوله عليه السلام العجماء جبار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى

ان كان يستظهر في المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه

عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خُصِصتُ بها فلا يقدر احد بعده

على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمع

ولو نقله بعبارته لم يامن القصور في المعنى المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله لاداها

كما سمعها   والمروي عنه اذا انكر الرواية ان الفصل لعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما هو صحيح وثابت

فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة كالمشهور وقسم محتمل يترجح جانب صدقه كخبر الاحاد والتي يجب العمل

وقسم يحتمل عارض دليل رجحان الصدق ما اوجب توقفه اي عارض كونه حجة ما يوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق

والقسم الخامس المطعون والطعن نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة

اوجه احدها ما انكره صريحا وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي

او ما رويت لك او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي

الوجه الاول يسقط العمل به بالاتفاق لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير عين وهو يوجب

القدح في الحديث ولكن لا يسقط به عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها حتى فائدته تظهر في قبول

روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعهما واحمد بن حنبل في رواية عنه

إلى أنه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يسقط العمل به متمسكين بأن حال كل
واحد يحتمله فإن حال الموافق يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة
فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل بترجيح جهة الصدق في خبر الراوي بعد الفقه نسيان الآخر كما لا يبطل بموته و
جنونه فحل للراوي الرواية واحتج من يقبل الحديث إنما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبإنكار الراوي
ينقطع الاتصال لأن إنكاره حجة في حقه فيتعين به رواية الحديث ويصير متناقضا بإنكاره ومع التناقض
لا تثبت الرواية وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولأنه إذا لم يتذكر بالتذكير كان
مغفلا ورواية المغفل لا تقبل لأن أكبر ما في الباب أن يصدق كل واحد في حق نفسه فجعلنا كأن للراوي
أن يعمل به ولا جل الفرع ليتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل إن سقوط العمل بالخبر
الذي أنكره المروي عنه قول أبي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيته
وهو لا يذكرها فقال أبو يوسف لا يقبل وقال محمد يقبل ومثاله حديث ربيعة عن سهيل عن أبي صالح
عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين قال عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته
عن رواية ربيعة عنه الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني أني حدثته فلم يعملوا بالحديث وعمل
الشافعي به مع إنكار الراوي وأما إذا عمل الراوي بخلافه أو أفتى بخلافه فإن كان قبل روايته
وقبل بلوغ الخبر إياه فهو موجه وكذلك إن لم يكن مرادا من الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث
لأن الظاهر أن ذلك كان مذهبه وأنه ترك ذلك بالحديث ورجع إليه إحسانا للظن به وكذلك إن لم يعرف
التاريخ لأن الحديث حجة في الأصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالأصل وحمل على أنه كان قبل الرواية
وكذلك إن كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بأن كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه أو مشتركا أو يحتمل
المشترك فعمل بأحد وجوهه لأن الحجة هي الحديث وتأويله لا يغير الحديث واحتماله للمعاني لغة
وتأويله لا يكون حجة على غيره فوجب عليه العامل والعطرقه فإن الحجة له وجه وجب اتباعه وإن كان
العمل بعد الرواية أو بلوغه إياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لأن خلافه إن كان
حقا بأن خالف للوقوف على نسخه أو ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لأن المنسوخ
وما ليس بثابت لا يجوز العمل به وإن كان خلافه باطلا بأن خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو
لغفلة أو نسيان فقد سقطت بذلك روايته لأنه ظهر أنه لم يكن عدلا أو كان مغفلا وكل ذلك فإنه يعني
يقول روايته مثاله حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال يغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه
أنه يطهر بالغسل ثلاثا فسقط العمل بما روي وحمل على أنه عرف انتساخه وعلم أن المراد الندب

فيما وراء الثلث ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام
أنه قال من بدل دينه فاقتلوه فكلمة من تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى
أبو حنيفة بإسناده عن ابن عباس أنه قال لا تقتل المرتدة فلم يعمل إلا في تخصيصه لأن تخصيصه ليس
بحجة على غيره وهذا هو الوجه الثالث وأما النوع الرابع وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج
الحديث عن الحجة لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما أن العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو
الذي لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا يأتي بما هو من الأفعال المأمورة كما إذا لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة
ولا يأتي بشيء آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو أكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه
إلا أن في التحقيق كلاهما واحد لأن الترك فعل كالاشتغال بفعل آخر مثل حديث ابن عمر أنه عليه السلام كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر سنين فلم أره رفع
يديه إلا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على أنه عرف انتساخه وأما النوع الثاني من الطعن فهو الذي يلحقه من
قبل غير راويه فهو قسمان أحدهما طعن الصحابي والثاني طعن أئمة الحديث أما طعن الصحابي فيما يحتمل وجهين فإنه لا يكون
الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن لم يعمل الصحابي به فيما لا يحتمل الخفاء بخلافه
يوجب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
وهذا الحديث يحتمل أن يحمل النفي إلى موضع سنة ويحتمل موضع الزاني منه ويحتمل تمام الحد ولم يعمل علماؤنا
به لأن عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف أن لا ينفي أحدا أبدا فلو كان النفي حدا لما حلف لأن الحد
لا يترك بالارتداد فعرفنا أن ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي
حدا لما سماه فتنة وقد علمنا أن الحديث لا يخفى عليهم لأن إقامة الحد مفوضة إلى الأئمة ومبنى على الشهرة وعمر
وعلي من أئمة الهدى فيبعد أن يخفى الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح
فدل فتواهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء ما روى زيد بن خالد الجهني
حديث القهقهة في الصلاة والحديث معروف فروي عن أبي موسى الأشعري أنه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا
يوجب جرحا في الحديث إن ثبت عنه لأن ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على أبي موسى
فلو لم يكن يعمل به على أن الإمام أنه لم يعمل به فإنه قد اشتهر عن أبي العالية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا
كذا في الأسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر أن ما ذكروه غريب فأما طعن أئمة
الحديث فإنه لا يقبل مبهما بأن يقول هذا الحديث غريب أو منكر أو فلان متروك الحديث أو ذاهب الحديث
أو مجروح أو ليس بعدل من غير أن يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب الشافعي إلى أن

وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها
فلا معنى للاستفسار لان الشان اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيه الا ترى ان التعديل
المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلثة فلا
يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان راى يرتكب صغيرة من غير
اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب الشطرنج كذلك فجرحه بناء على ظنه فلا يؤمن بيانه بخلاف التعديل لان
اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله غير مسلم لجواز
ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر فهو نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا
عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه و
لكن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان
الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة ولا يقال يقبل ووجوه ذلك الطعن كثيرة ونذكر بعضها فمما نعدم من جملة
الراوي بخلافه وانكاره وعمله واما الطعن بما لا يصلح فمثل الطعن بالتدليس والتلبيس وركض الدواب
وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية والاشتغال بمسائل الفقه واما التدليس فكتمان عيب
السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان الانقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ونحوه عنعنة فقد عد بعض الناس ان
الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح ان هذا ليس بجرح
لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليست بجرح فشبهته اولى واما التلبيس فهو ان يكني
عن راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته مثل رواية سفيان
بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان نعلم به انه ثقة او غير ثقة فقد جعله بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد
يحتمل الثقة وهو الحسن البصري وغير الثقة وهو محمد بن السائب الكلبي فهذا ظنه ومثل العوفي يروي التفسير
عن ابي سعيد وهو الكلبي فيدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه والكلبي متهم بانه روى تفسيرا كلا انه عن
النبي عليه السلام وسمي زوائد الكلبي وهذا لا يصلح جرحا لان الكناية عن المروي عنه يحتمل ان تكون صيانة عن الطعن الباطل
فيه ويحتمل ان تكون صيانة للطاعن وهو ان يمنع عن الوقوع في الغيبة والمذهب على ان يكون المروي عنه
مطعونا في بعض رواياته فيسقط لا يمنع قبول رواياته فيما سوى ذلك كالكلبي وامثاله بعد التمييز فانه لا يخلو حال
سفيان الثوري في العفة والعدالة ولا يقال ان ابا نصر الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر
الراوي عن المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب فهو حملها على العدو على ما روي عن شعبة الحجاج انه قيل

له لم تركت الحديث فلان قال رايته يركض على برذون فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد
اذ هو من جنس المسابقة بالخيل الذي هو مندوب في الشرع واما حداثة السن فهو الصغر عند التحمل كما شرط
بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل فلا اذا اجمع لا يوجب جرحا ايضا بعد ان يشترط الاتقان عند التحمل
والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما روي من ان الامر من رواية ابن عباس رضي الله عنهما لصغره ثم لم يسقط واما
عدم الاعتياد بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد
اكثر من اتقان المعتاد فان الاول ان الصديق لم يروا اعتياد الرواية ولا يظن احد الطعن في حديثه وخبره وقبل
النبي عليه السلام خبر الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية واما الاشتغال بمسائل الفقه كما ذكر
بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به و
صرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك دليل على جودة
وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا

فصل ومرجع

التعارض الخ اعلم ان الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة
لان ذلك من امارات العجز والله تعالى متعال عن ذلك وانما يقع التعارض في الشبهة لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
فان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر ولما لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر
فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي
الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه
ضوء الشمس وحرارتها وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة
المحكوم والمحكوم عليه لانه عند اختلاف احدهما لا تنافي بين المتعارضين ويندرج فيما ذكرنا ما شرطه من وحدة
الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط على ما عرف في موضعه والمراد بالركن ما يقوم
به المعارضة وهو مجموع اجزائها وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين كذا آيتان اوردتا
متعارضتان ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكمهما لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن
الترجيح فلا ترجيح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل
انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير
الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد
السنة مما يمكن به اثبات الحكم من اقوال الصحابة او القياس على الترتيب في الحجج عند من جوز تقليد

الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى قوله وان
لم يوجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابي مطلقا مثل الكرخي وجب المصير الى ما يترجح عنده
من القياس وقول الصحابي اي من قول الصحابي والقياس يحمل كليهما بقوة التأمل وعند العجز اي العجز
عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار بما
سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين قوله تع فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لورودهما في الصلوة بالاتفاق واهل التفسير
وبدلالة السباق والسياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة
في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة
الامام قراءة له وقوله عم في الحديث المعروف اذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لانه يحتمل نفي ... فيراد به نفي الفضيلة ونظير التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير
ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه صلاها ثماني ركعات
باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة قوله
كما في سور الحمار وبيان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته فان
عبد الله بن ابي اوفى روى انه عم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عم اباحها
فاوجب ذلك اشتباها ويلزم منه الاشتباه في سوره لان لعابه متولد منه فياخذ حكمه واعترض
عليه بان التعارض غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سوره
ايضا كما حكمتم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمه فاجاب ... واجيب
بان الترجيح ثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التيمم والثاني
ما ذكره شمس الائمة البيهقي ان الاخبار تعارضت في طهارة السور ونجاسته فان جابرا روى ان النبي عم
انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروى انس ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية
فانها رجس وهذا يدل على ان سورها نجس وفيه بحث لان خبر جابر صريح وخبر انس دلالة والصريح
راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة فان ابن عمر كان يكره التوضؤ بسور الحمار والبغل
ويقول انه رجس وابن عباس رض كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر فلا باس
بالتوضؤ به ولا يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا كالعرق في ظاهر الرواية
وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لا يصلح القياس شاهدا

لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار لانه
يربط في الدور ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور
الهرة في الطهارة بعلة الطوف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي يدخلها
الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا بغير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا
لحكم الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح شاهدا فبقي التعارض فالاشتباه وصار
مشكلا فوجب تقرير الاصول ومعناه ابقاء ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان
نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل
الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا ينبغي ان لا يلزم التيمم ان يبقى
كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن
الماء لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به ولا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث
والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا
للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب ضم
التيمم اليه لا ان يعني به الجهل ذكر في المبسوط ان سور الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس
ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشيء من احكام الشرع مشكوكا قال الشيخ ليس المراد به مشكوك
وانه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما فيه من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا
لا ان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال والتفادي النجاسة وضم
التيمم على ما بينا واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط العمل بهما كما يسقط عند النصين
بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى
العمل بلا دليل لانه يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع
اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله وحجة يقينا
وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما والعمل
بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد يوجد
بعدهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا
يقال لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يخير بينهما من غير تحر كما في احد خصال
ما يقع به التكفير لانا نقول كل واحد حجة في حق العمل لكن كلامنا ليس بحجة في حق اصابة الحق عند الله تع

واحد والفراسة لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يتوركل به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال ع
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة التحري غيب فيصلح شهادة القلب لما لا دليل عليه ذلك
ولما اوجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كما في تحري
القوم لجهة الاستقبال وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان ذكر
او قول واما الروايتان روينا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين واحد منهما صحيح والاخر
فاسد لكن لم يعرف الآخر منهما كالحديثين اللذين رويا عن رسول الله بروايتين مختلفتين فانهما قالهما
في زمانين ولكن لم يعرف الاول من الآخر والفراسة بالكسر نظر القلب بنور يقع فيه ومثاله اذا
كان مع المسافر اناءان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء
بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة الى
التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدلا يصير اليه
في تحصيل مقصوده فلذلك يصار الى التحري لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس
ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجوز اذ يفوت به فرض الستر

والتخلص عن المعارضة اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء الاول من قبل الحجة
بان لا تعتدل الحجتان منهما مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم
في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو
المساواة ومثل الكتاب والمشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن لا تعارضه قوله ع
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر لا تعارضه خبر القضاء
بشاهد ويمين لانتفاء المساواة وامثال هذا اكثر من ان يحصى والثاني من قبل الحكم بان يكون الحكم الثابت
باحدهما غير الثابت بالآخر فمن شرط المعارضة اتحاد الحكم ليتحقق التمانع فاذا اختلف الحكم امكن الجمع بينهما
فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
فانه يوجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او لا فيتحقق المؤاخذة
في الغموس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة وفيها مؤاخذة ولغو
لا مؤاخذة فيها وهذه الآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست معقودة
فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها

شرعت لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به من حيث انه
لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك
تحققت المعارضة بين الآيتين بحسب الظاهر في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم
بان يقال المؤاخذة المذكورة في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل
فيكون المراد المؤاخذة في الآخرة لانها هي الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء والدنيا معه يؤاخذ فيها
لمحنة تطهيرا او تنعم على العاصي استدراجا والمؤاخذة في الدنيا لم تشرع الا اسبابا لنا فيها ضرر
لتكون زواجر عنها كلها فلا تتمحض المؤاخذة لحق الله تعالى واما تتمحض في الآخرة فكانت هي الكاملة
والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي
اثبته احد النصين غير الحكم الذي نفاه الآخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل
العقد على القصد كما قال الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول الشاعر
عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المؤاخذة المذكورة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة
فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان فيه تعطيل فائدة النص
لان في حمل احدهما على الآخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة
مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد الحبلين بالآخر والعقد الشرعي
سمي عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بمحل الحكم لان الكلام واحد وعزم
القلب لا يرتبط بشيء لانها لا توجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا لما انه سبب العقد
الا يرى ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف والتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان
حمل قراءة التخفيف على ما يوافق قراءة التشديد اولى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على
القصد والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن
بالتشديد والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر لان القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم يقال طهرت المرأة اذا
خرجت عن حيضها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل الوطء قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على
اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر وان حتى للغاية والتطهر هو الاغتسال
والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين مقدار السبب للغاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع
التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه

الانقطاع بنفسه لعموم احتمال العود فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حيضا وبطلان
التقدير الشرعي وحمل القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين
لاحتمال عود الدم فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت
صلوة وهذا اقامة الحجة به الاغتسال مقام الانقطاع قال الشعبي ذكر ان بضعة عشر نفرا من اصحاب
رسول الله عم قالوا ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا
حملنا معا على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض لا يقال قوله تع فاذا تطهرن في اخر الاية يأبى هذا
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ فاذا طهرن
لانا نقول لما ثبت ان اخر حق الزوج الى الاغتسال حمل الانقطاع على العشرة لا يجوز فلا بد من ان يحمل
قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان
وكما يقال في صفات الله تع تعظم ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام خواهرزاده
وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة كذا في كشف المنار والسادس
من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات الاحمال الاية فانه نزل بعد الاية التي في سورة البقرة وهي
قوله والذين يتوفون منكم الاية فتعذر التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد
بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود
تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة يعني انه عم
علي رض ولم ينكر عليه فتبين انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر ناسخ لما تقدم فلا معنى للجمع بينهما هذا الوجه
راجع الى نفي شرط التعارض والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ... الى عنه
والخامس من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر يجعل اخرا ناسخا
للمبيح ونقل عن ابن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالتعرض اذا لم يعلم
تقدم بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
ولما روي عن عمر رض في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان احدهما متاخر
ناسخ بنفسه اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متعارضين ونسبة التعارض الى الشارع لا يجوز ولو كان
الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر وكان المصير الى المبيح ... اولى من لا ضد
بالتكرار الذي فيه احتمال اولا ان الحاظر ناسخ بنفسه بعموم ادلة لانه انما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة
العارضة والمبيح يحتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى

من العمل بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في
الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلى قول ان لا اصل فيها الوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة
اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ثابتة في زمان الفترة من الناس وذلك باق الى ان ثبت الدليل الموجب
للحرمة في شريعتنا وعلى قول من قال الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة
بغداد كذا ايضا لان في تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة مثال
اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي عم حرم الضب وروي انه اباحه وما روي انه حرم لحم الاهلية
وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله
والمثبت اولى من النافي المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يرجح المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت
يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل
يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به على صدق
الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه اخر واختلف عمل اصحابنا
المتقدمين بعد ابي حنيفة واصحابه في ذلك ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي مثال الاول مسئلة
خيار العتاقة وهي اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبدا خلافا للشافعي فعلماؤنا اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة رض ان بريرة اعتقت
وزوجها حر فخيرها رسول الله عم وهو ناف لانه يبقى على الامر الاصلي اذ الاصل في الحرية ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق وروى عن عائشة ان زوجها كان عبدا حين اعتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا
عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي فعلماؤنا اخذوا بالنافي بان يزيد
بن الاصم روى ان النبي عم تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه تزوجها وهو محرم وهو ناف لانه يبقى على الامر الاول
فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل
ان النفي لا يخلو من ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليل بل يكون
مبنيا على الظاهر بل مبنيا على لا شيء ... او مما يشتبه حاله انه يجوز ان يكون مبنيا على دليل
ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا الصورة التي يقع التعارض بينهما والثاني لا
يعارض الاثبات لانه ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت

انه بنى على ظاهر الحال ان لم يعارضه لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل الموجب كان مثل الاثبات فالنفي
في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية
ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والنفي في
حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة محسوسة وهي هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في
الرواة فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يقاربه في
شيء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل ان النفي الى قوله وطهارة الماء الخ اذا
اخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل باق لانه مبق
على الاصل الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة مما يعرف بدليله لان
الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب
للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة
لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل
بالاصل وهو الطهارة والحل لا باستصحاب الحال وان لم يقع دليل الترجيح فيرجح الخبر النافي به
والترجيح لا يقع بكثرة لا يرجح الخبر بكثرة الرواة ولا بذكورة الراوي وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول
اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا و
الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع
قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد يؤيده ان خبر الاثنين في الشهادة يرجح
على خبر الواحد وكذا اذا روى احد الخبرين حرين رجلان على راويين عبدين وكذا اذا كان راوي احدهما رجلين
يرجحان على راويين فاما اذا كان عبدا واحدا او حرا واحدا وذكرا واحدا او امرأة واحدة فانه لا يثبت الرجحان
اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل
الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين حجة تامة
دون خبر العبدين او المرأتين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بينهم من وقت الصحابة
الى يومنا هذا بالاحاديث ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة
والحرية في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان
وانما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء والطعام لظهور الترجيح

في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل
والمرأة سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الرأي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وابو
حنيفة وابو يوسف ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حيز الآحاد
واذا كان الخ اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن تلك في الآخر فان كان راوي الاصل واحدا يوخذ
بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الآخر مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما يرويه
ابن مسعود رض انه عم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد
وان قضى يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت
كونهما خبرين لاحتمال ان يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه وان كان راوي
الاصل مختلفا علم انهما خبران وانه عم قالهما كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان
كما في ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في الحكمين ونظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض
وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام
حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض   فصل وهذه (الى تمام)
الحجج تحتمل البيان اي الحجج التي مر ذكرها بجميع اقسامها تحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق فصل البيان بعد ذكر
هذه الحجج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد يستعمل في معنى الظهور والفعل قد يكون متعديا
وهو الاكثر وقد يكون غير متعد وكذا البيان مصدر المتعدي واللازم وهو مصدر المشتبهة ايضا هذا النوع
المسمى باصول الفقه المراد منه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه الظهور
المراد للمخاطب ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار في الامة والحديث قال الله تعالى علمه البيان وقال عم
ان من البيان لسحرا فكان حمله على الاظهار اولى وفي الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل
هو اظهار حكم الحادثة عند وجود ابتداء وقيل هو عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وقيل هو
الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى
التجلي هذا ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات   وهو اما ان يكون الخ
البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص
سمي به لانه مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال
في غير حقيقته يقال للبريد طائر وفلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا

لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة مع احتمال البعض
فقوله كلهم قرر معنى العموم حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وقطع من احتمال التأويل قول الرجل لامرأته انت طالق
قال عنيت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة من غير عرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار
اصل الوضع ولهذا لو نوى الطلاق من القيد صدق ديانة فكان تقريره هو الحقيقة بقوله عنيت به الطلاق
من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان التفسير
وهو بيان ما فيه خفاء كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل لحقه البيان بالسنة فانه عم بيّن
الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله هاتوا ربع عشور اموالكم وكما بيّنه لعمرو بن حزم ونظيره من مسائل
الفقه اذا قال لامرأته انت بائن وعنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل البينونة عن النكاح و
عن الخير وغيره [illegible] اعني به الطلاق زال الاشكال وكان هذا بيان تفسير ويصح تأخير بيان التفسير
الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية و
الحنابلة وبعض اصحاب الشافعي فانه عندهم لا يجوز تأخيره اما تأخيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز
عند الكل الا من جوز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك لا يتوقف
على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف المحال ولنا ان الاعتقاد
مقصود ايضا والاحتمال لا يمنع الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتأخير
البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تأخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء
باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء بالاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا
من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل موقوف الى البيان وقوله تع
ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان [illegible] لعموم ذكره وفيه المجمل والمشترك مصروف الى الكل ولا
يقال يحتمل ان يراد به بيان التغيير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل او لانه بيان من وجه دون وجه
لان البيان ازالة الخفاء ولا خفاء ثمة ظاهرا فلا يتناوله مطلق البيان وبيان التغيير نحو التعليق بالشرط
والاستثناء وسمي التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك ان الشرط
اذا دخل في قول الرجل انت حر وبين محله ومنع العقد وعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه القاء فان
قوله انت حر للعقد علة وضعت لشيء محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان العتاق مما يظهر
ابدا وجود الشرط كان كلامه يحتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك
الاحتمال كان بيانا وكذلك الاستثناء بيان ان الكلام السابق غير موجب لكل الالف في قوله لفلان

علي الف الا مائة وبالنظر الى الظاهر تغيير لظاهر الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد
من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك سمي الاستثناء بيان تغيير وذكر صدر
الاسلام تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في
المائة فان الالف اسم لعشر مئات حقيقة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا
ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا
من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الالف وانه يحلف ولا يطلق وانما يصح بيان التغيير موصولا فقط
باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد
وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فلو استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر
اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن
حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة تمسك ابن عباس رضه بان اليهود سألوا النبي عم عن مدة
لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تع
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا ذكرت الاستثناء
ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اخبركم وبان النبي عم قال لاغزون
قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم في قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
الحديث عيّن التكفير لتخليص الحالف فلو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولما ثبت بالذي
هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات و
الطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها ولم يستقر وفساده ظاهر
لتأديته الى [illegible] وبطلان التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روي عن ابن عباس رض
فقد قال الغزالي رح لعله لم يصح عنه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة ولان الاستثناء
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا
نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه ومذهبه ان ما يدين فيه
العبد يقبل ظاهرا واما استثناء النبي عم بعد السنة فلو كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص
عن الاثم والامتثال بما امر به وهو قوله واذكر ربك الآية لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم
واما تخصيص الجواز بالقرآن فبناء على ما ذكرنا فهو وهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات الدالة

بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا   واختلف في خصوص العموم إلى الأطراف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل معلوم يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مراخ عند عامة اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي رحمه الله لا يجوز وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا
والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء
بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار
احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل او دليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف
في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا
مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص
وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا
لا مفصولا كالتعليق والاستثناء   وتمسك بقصة البقرة من جوز تخصيص العام متراخيا بالنقل
بنصوص منها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فالله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لتظهر
امر القتيل منهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص
فدل ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وقصة بقرة بني اسرائيل اي هذا النص من
بل قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق
والزيادة على النص نسخ عندنا فلذلك صح متراخيا وهذا بناء على ان المطلق عام عنده خاص عندنا وقوله
بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد لزوجين واهلك عطف اي ادخل اهلك فقال لاهل عام يتناول
جميع منه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله
والاهل لا يتناول ابنه كنعان لا لانه خص لان اهل الرسل من تبعهم وآمن بهم فيكون المراد اهل
ديانته لا اهل نسبه فعلى هذا لا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث
المتابعة في الدين فتبين بقوله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من
اهله وتأخر البيان من المشترك جائز بالاتفاق فان قلت لو لم يكن الاهل مشتركا لما قال نوح
ان ابني من اهلي قلت انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
فكان يظن انه يؤمن حتى نزل الآية الكبرى وهي الطوفان فلما انزلها حسن ظنه به وامتد نحوه
رجائه هذا جائز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى نزول الوحي وهذا كاستغفار ابراهيم

لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ومنها قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم السماء
اذا رمتهم الحصباء وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله
صلعم فقال يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتزعم انهم يعذبون في النار فانزل الله
تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول
عيسى لا لانه خص بقوله ان الذين سبقت لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب
كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم
وانما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما مرة يستعمل ويستعمل فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق
الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد لا تعالى لو كان كذلك لرد رسول الله فلم سكت على تخطئته
لان ذلك عند مسلم لما روي انه عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكره في شرح اصول ابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي
فذلك لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم
بقوله ان الذين سبقت الآية ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت في ملو نظر
استعمال ابراهيم في محاجة اللعين بقوله ان الله يأتي بالشمس لانه لتعنت القوم ومكابرتهم لا لانه استعمال
حقيقة حكمه لكن هذا ابتداء بيان ودفع لمغالطة الخصم لا انه تخصيص حقيقة   والاستثناء منع التكلم بحكمه
بمثل الاستثناء بعد لا يستعمل منه متصل بجملة بالا واخواتها دال على ان مدلوله غير داخل فيما اتصل
وشروطه ثلاثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث ان
لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف
في كيفية عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده كأنه لم يتكلم في حق
الحكم بقدر المستثنى ويمنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم كالأكثر الا انه فان
الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة فعمل لمنع الموجب لا الموجب
كالتعليق بالشرط وعندنا يمنع كلاهما في التعليق وعنده فصار لعدم دخول الرجل بطلان على الامامة عندنا
لبطلان على تعلقه وعدم الامامة فانها ليست على اصح الشافعي في المسألة بالاجماع ودلالة المعقول
اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على انه حكما
يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت للتوحيد ومعناه النفي

والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الالف الحق لا اثباتا له واما الثالث فلانا نجد الاستثناء
لا يرفع التكلم بصدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا بقي صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى دفعه الا بالمعارضة
حكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم شايع كالبيع بالشرط والطلاق المضاف فاما انعدام التكلم مع وجوده
فمما لا يعقل واصح اصحابنا بقولهم قلت فهم الوسيلة الاخص عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة
لما استقام الاستثناء في الاخبار واخص بالاى لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي
والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في المال الاول انه لو ثبت حكم الالف بجملته لعارضه الاستثناء في
الخمس لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فيلزم الكذب في اخبار الله تعالى الله عن ذلك وقال اهل اللغة
قاطبة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته اثبات ونفي باشارته لان
الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة
الاستثناء لان حكم الاستثناء موقوف بالغاية واذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا اذا
ومعنى الاستخراج ان يخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه و
هذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير داخل من الاصل كالتخصيص
الا ان الاستثناء يوضح الكلام فيبين به ان البعض غير داخل والتخصيص يوضح الحكم بنص في خلافه
ولانه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يستوي فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو البعض والكل في
الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وقال في الخلاف لمحمد
قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح عنده ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا
لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى الا ثوبا له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف
كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة
والقائل ان يقول ان صحة الاستثناء في هذه المسئلة ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة بل مبنية على
ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حملها عليها اذ الاصل
في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا يوجد المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة
ويتحقق الاستخراج اذ لو لم يمكن جعله معارضة لا بهذا الطريق اذ لا بد فيها من اتحاد المحل واذا وجب
الصرف الى القيمة لصحة الاستثناء لا ضرورة في جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت ان هذه
المسئلة لا تدل على كون معارضة عنده وعندنا هذا استثناء منقطع فجعل نفيا مبتدأ ونفيه لا يوثر في الالف

وذكر في الميزان نص على ان في ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن ما اختاره سند لنواع الخلاف مسائل و
لكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم
قالوا انه استخراج بعض الكلام به وفي الحقيقة لا يظهر ثمرة الخلاف في الكل بل ومو نوعان اي ما يطلق
عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل في الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو
ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاني القوم الا حمارا
فجعل مبتدأ اي منزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول بعمل نفسه لا تعلق له بأول الكلام لانه من حيث الصورة
قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الآية قوله تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين مضوا من سالف الدهر
على الكفر فاني اعاديهم واجتنبت عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو بمعنى
الجمع لان ضرر العدو وان كان عموا واحدا الكثير كانه قال لكن رب العالمين لو من صفته كذا وكذا
فيكون الاستثناء منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون العموم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما
من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله عز وجل
فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول حسن فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات لها
اي جملا معطوفة بعضها على البعض ينصرف الاستثناء الى جميعها لعدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه
معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته
طالق وعليه حج ان دخل هذه الدار وقال في آخره ان شاء الله كذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه
لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب
رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى
الاخير فلا حاجة الى صرفه الى غيره لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف الشرط لانه يبدل
ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لا محضه بقولك انت طالق نزول العتق
في محله ويذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو
يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره
او بيان ضرورة هذا عطف على قوله في اول الكلام وهو قوله انما يكون بيانا بلفظ او كذا او كما يثبت النبي
بيان يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو موضع
وهو القسم الرابع من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على المسكوت

عنه فكان بمنزلة المنطوق نحو قوله فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة
مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب
بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لا يوجب نصيب
الاب بالسكوت بوجه   ومنها ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومعنى دلالة حال الساكت ههنا
وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما وذلك مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير يدل على حقيته وذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات
كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها
فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقر الناس على محظور فانه عم وصفه بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مع قوله عم الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة
للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان والمغرور من يطأ امراة
معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة حين ابقت امة
واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة ولد المغرور فحمل ذلك محمل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد دون
العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء الى الحاكم لحادثة وهو جاهل بما هو
واجب له كذا قاله شمس الائمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوته اذنا لادى الى الضرر والغرور
بالناس ودفعهما واجب لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عم من غشنا فليس منا و
ذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقته ديون
ثم يقول المولى كان عبدي محجورا يتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري هل يعتق ام لا فيتوى حقهم
ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي
لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات
الى تصرفه لعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف لان
العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا راه يتصرف فلم ينهه دل على ذلك لدفع الضرر عن الناس
وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري

يفهم منه عدم رضاه

ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز
حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف
والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف التغاير
ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف تفسيرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون
القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلثة دراهم
لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجتهما الى التفسير كما اذا قال
مائة وثلثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه يجعل بيانا عادة ودلالة
لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون
مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله و
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقي على
الاصل وقال ابو يوسف في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة
وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي جبرا لا يتحقق الا في
متحد الجنس والعطف دليله والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل فيمكن ان يجعل المفسر منهما
للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يثبت فيه معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق
مشكل فان الرقيق يحتمل القسمة عنده كالثياب فينبغي ان يستوي العبد والثوب في كونه بيانا للمائة
بالعطف وقيل قولهما في الرقيق محمول على ما اذا كان راي المقاسمين ذلك فيقسم القاضي بناء
على رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي يوسف كذا في الجامع الصغير للحاكم
ولكنه مخالف لرواية المبسوط والهداية ووجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون ثابتا في فروع
كثرة الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو
الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل
او بيان التبديل وهو النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ورفعته وقيل معناه
النقل ومنه تحويل شيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث
لانتقالها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة
في الازالة مجاز في النقل وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل حكم

لاحتياجهما

المغايرة

المنسوخ الى ما ينسخه لا ينقصون وفي الشريعة هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيد بالشرعي احترازا
عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل
شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بقوله بدليل شرعي احترازا عن رفعه بالموت وبقوله متأخر احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق
الذي في اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي وخرج عنه المؤقت لانه ليس في اوهامنا استمراره
والتخصيص على قول من جوزه متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهى في الزمان وهو
في حق صاحب الشرع بيان محض لانه انهاء الحكم بزوال الاداء لانه معلوم عند الله انه ينتهي في وقت كذا
الا انه اطلق فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الاول في حقنا فيكون
تبديلا ورفعا في حقنا ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود من رده
عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من ابطله عقلا بان الامر دل على حسن المأمور به والنهي على قبح المنهي عنه
والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه
ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم البداء والجهل واحتج من نفاه
سمعا اي نصا بما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات
والارض وبانهم زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم النبيين
واذا ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة لغيره وجوابه انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في
التورية بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتورية التي في ايديهم
بل بالتي انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد في نقل التورية فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن
بخت نصر فانهم وافقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى
ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية
بعد خلاصه من امر بخت نصر وعوده الى اخبارهم ان عزيرا كتب لكل فرقة نسخة ودفعه الى تلامذته
لتقرأ على بني اسرائيل فاخذوا التورية من التلامذة وبقول الواحد لا تثبت التورية وزعم بعضهم ان التلامذة
زادوا فيها شيئا ونقصوا فكيف يوثق بهذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلث نسخة في ايدي
القبائلية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واهلها
وفي النبي في ايدي النصارى الوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت
عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من تأبيد شريعة موسى افتراء عليه وتأول قوله انا خاتم النبيين

ان صح عنه فانه روي ان الامر على موسى اشتد لكثرة اشتغال الناس بسؤاله التحقيق على
نفسه فبعث الله تعالى الانبياء عم في رواية الف نبي وفي رواية اربعة الاف فموسى عم كان يدري خبر ... عم
يذهب في اهواء اليهم فغلبه الغيرة فقضى الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا في زمانه في ليلة واحدة
فقال موسى عم انا خاتم الانبياء فيكون الكلام للتوقيت فينصرف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه و
فرقة من اليهود وهم العيسوية والذين يعرفون برسالة محمد عم الى العرب خاصة جوزوا النسخ عقلا و
سمعا وانكر بعض المسلمين مثل ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني في شريعة واحدة وانكروا وقوعه في القرآن
واحتج بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال فلا
ان النسخ ابطال بل هو بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف العلم وان كان يعد من المعتزلة
وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح معتقده في الاسلام
كيف وقد ثبت في القرآن النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية
للوالدين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعرف به كان مكابرا متعنتا واستحق
ان لا يتكلم معه ويعرض عنه ودليلنا على جواز النسخ بل على وقوعه اجماع المسلمين لجوازه ان نكاح
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم وقد ورد في التورية ان الله تعالى امره بتزويج بناته من بنيه
وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عم فان حوا كانت مخلوقة منه ثم انتسخ ذلك بغير عم
الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب ثم انتسخ في التورية والعمل بالسبت كان مباحا
قبل شريعة موسى ثم انتسخ بشريعته لا يقال هم على ان النسخ يختص بشريعة كيف وقد وقع النسخ في شريعته
فانه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل
دابة حية مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا
تأكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان موسى عم كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من
التورية وهذا نسخ لا محالة وقال في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان
لم يقبل ثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال
ذلك كثيرة فان قيل ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة آدم يحتمل انه كان
مخصوصا بذلك العهد للضرورة او موقتا بحدوثهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل
رفعا لاباحة اصلية قلنا قد ثبت بالتواتر امرآدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب
اجرائه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل وبمثله لا يخرج الدليل

على القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظنيا بتكافؤ احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع
القطعيات من الادلة السمعية والوعد والوعيد وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا
سدى في زمان فالاباحة والتحريم في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان رفعها حكما شرعيا فكان نسخا
لا بيانا له ومحله اي محل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل
ان يكون مشروعا كالكفر لا يستمر عدم شرعيته فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان
بالله تعالى وصفاته لا يستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ ينافي استمرار وجوبه ولم يلحق
بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تأبيد ثبت نصا او دلالة بعد ان يكون محتملا للوجود والعدم في نفسه
كما لو قال حرمت كذا سنة واحللت سنة فالنهي قبل مضي تلك المدة بداء وجهل وكذا اذا كان الحكم
مؤبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا النسخ مثال وفي بعض الحواشي امثاله قوله تعالى تزرعون سبع
سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة ايام ولعل تمسكه بان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلامنا فيه ومثال التابيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة ونفى الزوال
فلما اقترن بها الابد صارت محالا لا يحتمل الزوال وفيه هذا من الاخبار وكلامنا في الاحكام
ومثال التابيد دلالة الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه
خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده واعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما لحقه
تأبيد او توقيت قال بعض اصحابنا ان [illegible] جائز وهو [illegible] وقال الجصاص والشيخ
ابو منصور والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف في مثل الصوم واجب
مستمرا ابدا لا يقبل النسخ لتناقضه [illegible] الاول [illegible] الخطاب اذا كان بلفظ
التابيد فغايته ان يكون ظاهرا في ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب مريدا
لثبوت الحكم في بعض الازمان كما في بعض الالفاظ العامة ولان لفظ التابيد قد يستعمل للمبالغة في العرف
لا الدوام فجاز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام
واحتج [illegible] بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يؤدي الى التناقض والبداء وصاحب الشرع
منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا البعض الازمان ليس بصحيح لان ذلك انما يصح اذا
اتصل به قرينة بالكلام لفظية او غير لفظية فاما اذا خلا الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا
اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا وكان ورود النسخ عليه من البداء فلا يجوز وقال
الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل لا في الماضي لان الوجود المحقق

في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وبقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما والصحيح القول
الاول لما في النسخ فيه من لزوم البداء او الجهل بعواقب الامور واما قوله تعالى يمحو الله ما يشاء فمحمول على نسخ
ما يصح نسخه ويثبت بدله او تركه غير منسوخ وقيل فهو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة
ويثبت غيره والكلام فيه واسع الذيل ولا قوله تعالى ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب العقود لا الاطلاق لانه
ان النسخ وشرطه التمكن اي شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل و
عند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن من الفعل شرط والمراد به ان
يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به وصورة المسئلة ما اذا امر بصوم
يوم فالنسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
لا تصوموا او قال ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما في قوله صم غدا فشرع
فيه فقيل له قبل انقضائه لا تصم كذا في الميزان احتج من شرط التمكن من الفعل ان الفعل بالبدن هو المقصود
من شرع الاحكام لان الابتلاء يتحقق به الا يرى ان الامر والنهي يدلان على وجوب الفعل لا على
العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد
فكان هذا النسخ من باب البداء والغلط تعالى الله عن ذلك واحتج من شرط التمكن من عقد القلب بما روي انه عليه السلام
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان
بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحديث غريب والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا
ومن اقر به ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس وقال ذلك شيء زاده القصاص وليس مسلما ولكن لو [illegible] انه كان
نقصا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأي الرسول عليه السلام ومشيئته فاذا اختار تقرر الفرض [illegible]
الحديث المشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض
خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا وانما
كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وهذا
دليل على انه لم يكن مفوضا الى رأيه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الوضع واما قولهم بان الفعل بالبدن
هو المقصود اذ به يتحقق الابتلاء فلا نم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان
الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلى بقبول هذه العبادة ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس
حسن طاعته وانقياده ثم يرفعه عن ذلك بعد حصول المقصود الا ترى ان في المتشابه لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب

واعتقاد حقيقته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعد العلم والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عم
نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا
واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في
شيء واحد فغير صحيح لان عين الحسن لا يشتبه (?) المامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق
قبل وجوده فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده
بالاجماع ولا يلزم منه بدا واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا
المعنى   والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالاتفاق فاما بالقياس
لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان
كالتخصيص ولما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ولكنا نقول ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراي في معرفة
انتهاء وقت الحسن والقبح بيان انتهائه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتبارهم بالتخصيص فمنقوض بدليل
العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان
والنسخ رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند ابن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة
يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر رض ولكنا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا مجال للراي في معرفة
نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة ولا يتصور ان يكون
ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا
لا يتصور ان يكون الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته ثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة
بعده وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع اخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك
اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكان الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد ثم لم يجز ذلك الا بدليل
شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة والدليل كان موجودا ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم
وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد النبي عم ولعدم جواز خفاء الدليل لا سيما مع اجماعهم
على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا له لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم
فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل يستحدث (?) رواه عمر

واجمعوا على صحته   واما تجوز النسخ الخ اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت
الثانية مثل الاول في القوة بلا خلاف اما نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اختلف فيه
فقال جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققون من اصحاب الشافعي على انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز
كذا ذكره السمعاني في القواطع وهذا معنى قول الشيخ خلافا للشافعي رح والمخالف استدلوا في عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لا ينسخ الا بآية
اولى لان قوله نات بخير منها او مثلها يفيد انه ياتي بما هو جنسه كقولك لا آخذ منك درهما الا آتيك
بخير منها يفيد انه ياتي بدرهم خير والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة
والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الآتي بالمثل والخير هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب
ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر الرسول عم
ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ
والمعنى فيتبعه (?) الآخر ان ضعف وبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ يخالف فوجب رده وفي عدم جواز نسخ
السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة
بالكتاب خرج عن كونها بيانا لانعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عن
شبهة الطعن لانه يزعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه ربه فيما قال فيجب سد هذا الباب بان يجعل
كل واحد مبينا للاخر لا ناسخا واحتج الجمهور بان النبي عم كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان
بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى
الكعبة في مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة التوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة
لانه لا نص في القران فيكون هذا دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان
التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة وقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطره فكان ذلك دليلا على
جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز
وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا وان ثبت حكم بالكتاب ثم نسخ ان يبين رسول الله عم
مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته فلم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق
بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة ثم نسخ ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع

ان يبينه رسول الله بسنته لان الثابت على لسان الرسول بمنزلة ما هو الثابت من الشرع فثبت ان ذلك
ليس بممتنع عقلا ولم يرد الشرع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا تدل على عدم جوازه واما
تمسكهم بالاية فهو فاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى منافع العباد ومصالحهم وكذا المماثلة لا
الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس تبديلا من عند نفسه بل بوحي من الشرع الا انه غير متلو
وكذا المراد من قوله لتبين للناس لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا واما الجواب عن الحديث فقال
شمس الائمة قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه يخالف الكتاب لان في الكتاب فرضية اتباعه
مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا وليس شيء فالمراد اخبار الاحاد دون المسموع منه بالفعل
المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه وهو قوله اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان الخبر الواحد
لا يثبت نسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد من قوله فردوه
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما قولكم ان
فيه صيانة عن شبهة الطعن فهو فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة ايضا لان للطاعن ان يقول انه متناقض في كلامه ونقل من الشرع كلاما متناقضا ثم لما لم
يمنع ذلك بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله فيبلغ والجمهور من عند الله فلم
يبق للطعن مجال ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة باية القتال ومثال نسخ
السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان
تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا
في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا
ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رض ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله له من النساء
ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان نسخا للكتاب وهو قوله لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل وقال القاضي
ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من حيث الزيادة على النص والمنسوخ انواع اي
المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم
مع بقاء اصله كجواز نسخ فرضية صوم عاشوراء اما الاول فمثل ما نسخ من القران في حياة الرسول بالانساء
مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عم اوتي قرانا فنسيه فلم يبق
منه شيء واما الثاني والثالث فيصح عندنا وعند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقالوا
ان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ لا بقاء للحصول به والنص وسيلة اليه بدون حكمه

ويمكن ان يكون ثابتة لا محالة بين المطلق والمقيد

ولا عبرة للنص

يتعلق اعجاز الرسالة عند نزول المقصود واصح الجمهور في القسمين بالمنقول فان الابتداء بالكتابة
للذات وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وعدم الصدقة على نجوى
الرسول وسائر ما في الكتاب من احكام نسخت مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فانه دليل على جواز
نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القران المشهور مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقراءة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل رواية عمر رض الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله نسخت تلاوتها فصون العبد لصرف القلوب عن حفظها الا قلوب
متولاة بالمعقول ونوادر للعلم حكمين حكم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة وحرمة قراءة الحائض ونحوهما
وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه لا يقول
الا في القران مسائلها ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بجواز الصلوة وحرمة قراءة الحائض واذا كان
كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر فيجوز نسخ احدهما دون الاخر واما القسم الرابع
وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص واتفق العلماء ان الزيادة على النص ان كانت عبادة
مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزيادة
اذا وردت متاخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب
على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا
كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للحد فقال اكثر اصحابنا انها تكون نسخا معنى وان
كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا
واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد والمشهور بخبر الواحد والقياس
فعندنا لا يجوز لكونها نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة
تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها من ان
تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا فيكون
ضم الشيء الى الشيء ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ واصحابنا جعلوا الزيادة نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء
حكم اخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام و
له حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى
اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه و
له حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير فكانت الزيادة نسخا معنى وقوله حتى ابينا

الزيادة انما هي نسخ هذا الطلاق اي ولاجل ذلك اي علمائنا زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو قوله
عام على الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية الآية بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
وعند الشافعي يجوز زيادة النفي على الجلد لانه بيان وزيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل كما قال الشافعي لانها زيادة نسخ وبالقياس لا يجوز النسخ وجه قياس
الشافعي ان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فيشترط في سائر الكفارات
لانها جنس واحد ونحن نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير
رقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

فصل في افعال
النبي عليه السلام قوله افعال النبي الخ اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل
ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة
وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد
القصد فيها اي بعينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد
الى المشي لا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع
اطلق اسم المعصية على الزلة اذ الانبياء معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا
وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن
الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب
الى الصواب وكانوا يعاتبون لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو عن بيان من جهة
الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج
غضبي حتى ضربته فاضافه الى الشيطان تسبيبا او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه فغوى واذا
كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها لا تصلح للاقتداء فلم تكن مما نحن بصدده فلهذا قال
سوى الزلة وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمجمل اي صفة كان المجمل وقد يكون مختصا
به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس
الخمس وهو ايضا لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ولم ينظر ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه
عليه السلام فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي
ومن الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه
فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع

كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب ما اختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يقوم دليل
يبين الوصف وشبه الشركة وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض
اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال
الكرخي يعتقد الاباحة في حقه لان الوجوب والندب لا يثبت الا بدليل ثم لا يكون لنا الاتباع فيه الا بدليل ايضا
وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا يعتقد فيه
الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمص تمسك الواقفية بان فعله يحتمل وجوها من الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفته
لا يمكن الاتباع لان متابعة الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال
الاباحة في حقه قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا
مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم
على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله فاتبعوه الآية وقوله قل ان كنتم تحبون الله الآية
فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة
هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبت الاباحة في حقه لم تجز متابعته فيه
الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة وهذا ينصص على جواز التأسي به في افعاله الا ترى انه نص على تخصيصه
فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم النبي قسم افعاله القصدية على
اربعة اقسام متابعا لفخر الاسلام وشمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين الى ستة
اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل
على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي والوحي نوعان الخ
اعلم انه لولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل لكان الاولى بنا الكف عن هذا القسم لانه عليه السلام هو
المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض
الصور اليه عليه السلام وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن طعن الجاهل بقوله كيف ساغ له الاجتهاد مع
توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم دفعا لشبهتهم فقال والوحي نوعان

ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه ان وقع في سمع النبي عم
وهو المراد بقوله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي او وقع في قلبي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تع
بان اراه بنور من عنده كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله واما الوحي الباطن فما ينال بالاجتهاد
والتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عم
على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتدا   قال بعضهم اختلف في جواز
الاجتهاد للنبي عم في كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر
المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظه عم في احكام الشرع وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين
كان له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب الشافعي وعامة
اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه عم كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان
لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار المولى الاقرب
في النكاح مقدر بفوات الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا
الفريق الاول بقوله تع وما ينطق عن الهوى الآية اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا للضرورة و
لا ضرورة في حقه لان الوحي ياتيه في كل وقت فكان استغناؤه بالراي كاستغنائنا به مع وجود النص
احتج العامة بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي عم
اعظم بصيرة واصفاهم سريرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عم
اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان لطريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني
النصوص والوقوف على طريق الاستعمال والنبي عم اكمل الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو رتبته مع اطلاقه لغيره وجه القول المختار انه عم مكرم بالوحي في غالب
احواله انه لا يخلو عن الوحي والراي ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة
النص كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص لنازل الخفي
من النصوص في حق سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة بلا حكم ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي

واما تمسك الخصم بقوله تع وما ينطق عن الهوى الآية فغير سديد فانه نزل في شان القران ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء والحكم بالاجتهاد
عمل بالعقل لا بهوى النفس ولئن سلمنا عمومه فلا نسلم ان الاجتهاد مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي
باطن لان تقريره عم يدل على حقيته كما اذا ثبت بالوحي ابتداء   الا انه عم معصوم الخ هذا جواب عما قال
المانع له من الاجتهاد ان كان يحتمل الخطا لم يكن بمنزلة النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته بخلاف النص
كذلك لانه عم معصوم عن القرار على الخطا مع احتمال الاجتهاد له احتمال الخطا عند اكثر العلماء لانه واجب الاتباع
فلو جاز الخطا لكنا مامورين بالخطا وذا لا يجوز وان احتمل الخطا كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله تع بالاجماع
عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر فلا يحتمل القرار على صح
الخطا لما ذكرنا فاذا اقره الشرع على اجتهاده دل على انه هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون
مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه
وهذا كالالهام اي الاجتهاد في ايه قطعي من النبي عم لا من غيره نظير الالهام وهو القذف في القلب
من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عم حتى لم يجز له العمل بخلافه لانه من عند الله بخلاف
الهام غيره فانه ليس بحجة   وشرائع من قبلنا الخ اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تع نبيه بشريعة
من قبلنا من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد تتفق
وقد تختلف فيجوز ان تختلف الشرائع وبعد ذلك ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين
احدهما انه عم هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك واثبته بعضهم هل
مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع
عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار رحمهما ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد
والثاني انه عم وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسئلة الكتاب فذهب
اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين الى انه كان متعبدا بشرائع من قبلنا وان كل
شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا
شرائع من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عم
لم يكن متعبدا بشرائع من قبله وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت
والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا
مما لم يثبت انتساخه على انه شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم

من الكتاب في من يأتيه ببيان القرآن والسنة وذهب أكثر أصحابنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي أبو زيد
وشمس الأئمة وفخر الإسلام وعامة المتأخرين إلى أن ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه كان شريعة من قبلنا أو
ببيان الرسول يلزمنا العمل به على أنه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم
المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لأنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول من أسلم منهم فيه
لأنه إنما عرف ذلك بظاهر الكتاب وبنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج من قال باختصاص
كل شريعة بنبيها بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فإنه يقتضي أن يكون لكل نبي شريعة تخصه
وبأن بعث الرسول ليس إلا لبيان ما للناس حاجة إليه وإذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث
رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن للناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني فلم يكن
في بعثه فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا إلا لفائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل واحتج الفريق
الثالث بأنه عم كان أصلا في الشرائع بدليل أن أخذ الميثاق في قوله عز وجل وإذ أخذ الله ميثاق
النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من بين الرسل بل على
أنهم بمنزلة من بعث آخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عم بأنه لا نبي بعده فكان الكل بمنزلة
بعده أو بأخذ في حكم المتبع له فإذا كان كذلك لا يستقيم أن يكون متعبدا بشريعة من سلف لأن فيه جعل الرسول
كواحد من أمة من بعده وهذا نقص لدرجته ولا يستجيز ذلك أحد من أهل الملة ألا ترى أن النبي عم
لما رأى صحيفة من التوراة في يد عمر رض قال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي ولأن الرسول سفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح دارَيْهم
فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبله سفيرا بين أمته لا رسول الله وهذا فاسد ولا حجة
لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة لأنه يدل على نسخ الأولى في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي
منها غير منسوخ يصير شريعة للمتأخر والدليل على ما ذكرنا أنه احتج محمد في جواز
القسمة بطريق المهايأة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج أبو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والأنثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس مع أن ذلك كان فيمن تقدم
وتقليد الصحابي أي المقلد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل
كأنه جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه ثم الاختلاف في تقليد الصحابي إنما كان في حكم أو فتيا ليس بحجة على
صحابي آخر إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البرذعي والرازي وجماعة من أصحابنا إنه حجة
وتقليده واجب يترك به القياس وهو مختار فخر الإسلام والمتأخرين وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل

في إحدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجب تقليده إلا
فيما لا يدرك بالقياس وإليه مال القاضي أبو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد أحد منهم وإن كان فيما لا يدرك
بالقياس وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وإن كان لا يوجبه احتج القائلون بعدم الجواز
بأنه قد ظهر منهم القول بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر
المجتهدين لأنه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم من فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون
الناس إلى أقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم ذلك وقد قال ابن مسعود رض إن أخطأت فمني ومن
الشيطان وإذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن
بعدهم ثم إن الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لأنه يجوز أنه إنما أفتى فيما لا يدرك بالقياس
لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل أن لا يكون دليلا
لا يكون حجة على مجتهد آخر وفرق أبو الحسن ومن تابعه فقال قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس يقبل لتعيين
جهة السماع إذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لأن الدين بنقلهم ثابت واحتج القائلون بوجوب التقليد
بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان
وإنما استحق التابعون المدح على اتباعهم بإحسان من حيث الرجوع إلى رأيهم دون الرجوع إلى الكتاب
والسنة لأن في ذلك استحقاق المدح بالكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك إنما يكون في قول يظهر
من بعضهم خلاف غيره فأما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فإنه كان يستحق المدح
باتباع البعض فيستحق اللوم بترك اتباع البعض لوقوع التعارض فكان النص دليلا على وجوب
تقليدهم إذا لم يوجد بينهم اختلاف كما في الميراث وبالمعقول وهو وجهان أحدهما أن احتمال السماع في قول
الصحابي ثابت بل هو الظاهر والغالب من حاله أنه يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور القرناء لاحتمال
أن يكون عندهم فيه خبر فإذا لم يوجد استعمل القياس وهو ظاهر من عادتهم أنهم كانوا يسكتون عن الإسناد عند
الفتوى إذا كان عندهم خبر ثبتوا في فتواهم وإذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو أصل كان مقدما على الرأي
وكان تقليد قوله من هذا الوجه كتقليد خبر الواحد على القياس والثاني أن قوله إن كان صادرا عن
الرأي فرأيه أقوى من رأي غيرهم لأنهم شاهدوا طريق الرسول في بيان الأحكام وشاهدوا الأحوال
التي نزلت فيها النصوص والمحال التي يتغير باعتبارها الأحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الأحاديث
وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا
خرج الجواب عن قولهم إنه يحتمل فلا يجوز تقليده لأنا وإن سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد

قال خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس ولهذا اذا تعارض القياسان ولا مرجح لاحدهما يرجح ويجب
الاخذ بالراجح فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب . وهذا نقل عمل اصحابنا رحمهم الله اذ قلد الصحابي فيما
اما ابو حنيفة واما ابو يوسف ومحمد ومن تابعهم فانهم قالوا انما التقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير
كتقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واكثره بعشرة بقول عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله عنهم
وكقضية شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فان القياس يقتضي جوازه كما قال الامام الشافعي لان
الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كما يجوز من غيره عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو
ما روي ان امراة جاءت الى عائشة وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم
الى العطاء فاحتاج الى ثمنه قبل محل الاجل فاشتريته بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغي
ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع الرسول عليه السلام ان لم يتب فاتاها زيد معتذرا
فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به قال القياس
لما كان في مقالها تعين جهة السماع منه لعلمها انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد الباطل
الحبوط لجهاده وحجه اذ الجزاء لا تعرف بالرأي وكذا اعتذار زيد دليل على ذلك ايضا قال
بعضهم يحال بعضها في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه . واختلف عملهم في غير ذلك اي اختلف
فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس المال اي تسمية مقداره ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس
المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة
فعملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة يقول شرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا
وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالصباغ والقصار انه ضامن
لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه
كالموت والحريق الغالب والغارة العامة فلا ضمان عليه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان
عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة المروي عن علي قال انه
امين فلا يضمن شيئا كاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط ولا ثالث
لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان العقد يجب بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد
التعدي ايضا لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فبقيت العين امانة في يده كالوديعة
فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى قول الشيخ كما في اعلام راس المال او في الاجير المشترك . وهذا الاختلاف
اي الاختلاف المذكور من تقليد الصحابي هذا اساس محل النزاع وذكر في الميزان صورة المسألة ما اذا ورد

عن الصحابي في قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع بها البلوى والحاجة
للكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من
الصحابة خلافه لكن فاما اذا كان القول في حادثة من جنس ما اشتهر لانه لا يحتمل الخفاء
بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه
فهذا اجماع يجب العمل به واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول
قولا خارجا عن اقاويلهم ويقال صورة المسألة ما اذا ورد قول عن صحابي فيما يدرك بالقياس
ولم ينقل عن غيره تسليم ولا انكار اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف
من اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل عن غيره انكار كان ذلك اختلافا
منهم وفي ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل بايهما شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث
قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا فحدوثه
يعتبر اجماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط بعض الاقوال بعضها
ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالسماع من النبي
نعلم وجه الاجتهاد فيحمل على القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه . واما التابعي فانما اجمعوا على ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى
في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه
في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة فعن ابي حنيفة
روايتان احداهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية
وهي رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فقلدهم لانه لما زاحمهم (انه صح)
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درع وقال
درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول فقال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي رضي الله عنه فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها
لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى
اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك (امير المؤمنين صح)
ثم اسلم اليهودي فقال علي هذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان انس
بن مالك اذا سئل عن مسألة يقول سلوا عنها مولانا الحسن البصري لانه كان ولد جارية ام سلمة وكان النبي عليه السلام

وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس
مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وشريح والحسن ومسروق من التابعين فرجح الطائفة ان قول
الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الراي ببركة صحبة النبي ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة
لان غاية ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد او جوازه مفقودة
في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وذكر شمس الائمة لا خلاف ان
قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما
الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
البعض لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفي اصول الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف
وما بعده المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر رواية اصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة
في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل راي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على السفر اي عزم وللاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا وفي
الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر
موافقة العوام ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبر فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط اجتماع الكل
فالاجماع عنده هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية
عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج وعند اكثر الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل
لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل الشرق لا يعرفون اهل العلم
بالمغرب والغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فعلم ان معرفة اقاويلهم متعذرة وهو انما يتصور لان
الاجماع لما كان مقصورا على الاخبار المستفيضة يكون مقصورا على الاحكام ايضا لانه كما وجد سند يدعو
الى اجماعهم في الاخبار يوجد سند ايضا يدعو الى اجماعهم في اعتقاد الاحكام ولا يشبه انما يمنع
من النقل عادة اذا لم يكونوا محجوجين فاما اذا كانوا كذلك فلا تمسك العامة بالكتاب والسنة و
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بان نكون مع
الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه
الامر بموافقة كل الخصوم لان كل واحد منهم صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هو المراد وانما المتبع

في بعض الامور لانه غير متبين في نفسه فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق
في كل الامور الذي يجب متابعته اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بان يكون معهم يستلزم
القدرة عليه ولا سبيل الى القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد علم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه
من الصادقين فيجب ان الصادقين الذين امرنا بان نكون معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع
حجة كذا في الميزان واما السنة فما روي عن النبي عم انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عم لم يكن الله
ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطا وقال عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الى غيرها من الاحاديث
التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما
المعقول فما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عم خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيمة
ثم وقعت حوادث لم توجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم
وخروج الحق عن اقاويلهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى
الخلف في اخبار الشارع ع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده و
لا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول
انا نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل
الاجتهاد فمتى جوزنا خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب
العمل بما هو باطل وتبين ان ما قالوه لم يكن شريعة النبي عم بل يكون عملا بخلاف شريعته فتنقطع شريعته
في حق ذلك الحكم انتهى كذا في الميزان وفيه بحث يعرفه المتامل ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد
للاجماع من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع به وشرط وهو ما يكون متوقفا
عليه بعد وجود ركنه من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو الداعي الى الاجماع وهو المسمى
بسند الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهي ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا
للضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل
على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى
كتحريم الربا والزنا وامهات الاشباه ذلك او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام
الى معرفته لعموم البلوى العام كحرمة نكاح المراة على عمتها وفساد الصلوات وما يجب في الزروع والثمار
واشباه ذلك كذا ذكره شمس الائمة رح ورخصته وهو ان يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل
عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا ويسمى

ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان بترك الرد والانكار
من غير حالة التقية بعد مضي مدة التأمل لان ترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع
ورخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي مدة التأمل فلا اثر له شرعا
فلا يدل على الرضا وقال عيسى بن ابان من الحنفية والقاضي الباقلاني من الاشعرية ان الشافعي وداود
الظاهري وبعض المعتزلة هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت يحتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا
لانه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف او تفكر الا ترى ان ابن عباس رض خالف عمر في مسئلة العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال لانه كان مهيبا وفي رواية منعني من ذلك درته ولنا انه
لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر اجتماع اهل العصر
على قول يسمع منهم والمتعذر ملحق بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر ان يتولى
الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في باب الاعتقاد فكذا في باب الاجتهاد
لان الحق في موضع واحد لانه لا يحل السكوت في الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا
لم يحل سكوته تسليما كان ذلك فسقا وتركا للواجب والعدالة مانعة عنه خصوصا الصحابة فانه
ظهر منهم من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث ابن عباس
فغير صحيح لان عمر رض كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه وهو الذي اشار ابن عباس باشياء فقبلها عمر واستحسنها
مع ان عمر كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع
وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالاة في المهر في خطبته قالت امرأة اما سمعت
قول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس افقه من عمر
حتى النساء في البيوت ولئن صح هذا القول من ابن عباس فمعناه انه لم يظهر لما علم ان عمر افقه منه فلا يظهر
رأيه في مقابلة رأيه واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان مجتهدا ليس فيه بدعة ولا
فسق ظاهر لان الحجج التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان قبول الاجماع انما ثبت باهلية
الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه وثبوت التهمة لانه لما لم يتحرز
عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لم يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي
يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له
ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه وهو لاجتهاده يخالف اجتهاد من سواه والجواب
ما ذكرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة

فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في علي حتى قالوا اغلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد ع م
وهو اهله كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعى الناس الى معتقده
سقطت عدالته لانه متعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر
قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض اما ما في خلافة الشيخين والاصحاب والخوارج في خلافة علي
واما الاجتهاد فيشترط في حال دون حال ففي اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير
الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وفيما يختص بالرأي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا لمن ليس
من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد و
المحدث الذي لا بصيرة له في طريق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ
احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن يتفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر
الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي
لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامي
ومنهم من نفاهما والعقد يتيسر كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون
المجتهد من الصحابة رضي الله عنهم فقال لا اجماع الا للصحابة رضي الله عنهم وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي ع م مدحهم واثنى عليهم في اثار كثيرة ولان
الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك وقال بعضهم و
هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة الرسول اي اقربائه لقوله ع م اني تارك
فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله تعالى وعترتي خص التمسك بهما وقال بعضهم
لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن مالك رض لقوله ع م ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطا وجب متابعتهم ضرورة
ولان المدينة دار هجرة وموضع قبر النبي ع م ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومنها ظهر
العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت
بصفة العدالة والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج التي تدل على حجية الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان
ولا بقوم بل تدل على اشتراط العدالة والاجتهاد كما ذكرنا وانقراض العصر قال الشافعي انقراض اهل
العصر وموت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها
شرط لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا

ما يستقر رأي الآراء وما استقرارها لا يثبت إلا بانقراض العصر لاحتمال الرجوع قبله وهو مذهب احمد وابن فورك
وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو اختيار مذاهب الشافعي رحمه الله لأن ما ثبت به الاجماع حجة من
النصوص الواردة لا يفصل بين الانقراض وعدمه ولأن الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك
بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف تكون الامة حين انعقد اجمعت على
الخطأ وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال الرجوع فغير سديد لانا بينا ان
الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع الواحد لا يضر لمخالفته الدلائل القطعية ولكونه متبعا
ان الاجماع انعقد خطأ ولو رجع الكل صار اجماعا على خلاف فيظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد
الانعقاد فعند من لا يشترط وعند من يشترط لو يصح ومن شرائط ان اختلف القائلون بالاجماع
ثم نقل الصفي انه حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم اختلاف السابق او لو صور بما اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة على قولين فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على
احد القولين في تلك المسئلة فعند اكثر اصحابنا ان لا يمنع وعامة اهل الحديث شرط حتى يمنع انعقاد الاجماع
وبقي المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع
ويرتفع الخلاف ان بين به عن علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي
ومعتزلة الاصم وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع ولا ينعقد وعند محمد لا يمنع
وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وذلك ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد
لا ينفذ قضاؤه وعند محمد ينفذ لان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند جابر يجوز
فقول هذا الجواز على ان يمنع او يرفع الخلاف ثم باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز
بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاءه لا ينقض وهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع
من الاجماع الثاني وعند محمد ينفذ القضاء ولم ينقض وشارع بقول الاول وقال بعض مشايخنا لا يدل
هذا الجواب منه على ان ذلك لان الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر بل لانه ان الاجماع
الذي بعده خلاف اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة قوية جعله اجماعا حتى
لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك لا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع
القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول للاستروشني
وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايتان والظاهر انه لا ينفذ وفي فتاوى الجامع انه يتوقف على امضاء
قاض اخر ان امضى نفذ والا بطل وهذا وجه الاول وقد اصح من جعل عدم الاختلاف ان من شرط

بان الحجة انعقاد كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله
اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها توضيحه ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب
الشرع لا يعتبر الا بدليله ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه بنفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه
نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه يثبت بالاجماع ان قوله خطأ وذلك لا يجوز والاصح من لم يجعل الاختلاف
مانعا ان الدلائل التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف ام لا ولانهم كل
الامة في هذا الوقت فقولهم دليل الخصم انا نسلم بكله لم يبق معتبرا بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص
نزل بخلاف القياس فنسخ ذلك القياس ولا يلزم التضليل لان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا
ظهر انقطع فيصير اعلى الحال كالصحابة اذا اختلفوا في حرب الرأي فلما عرضوا ذلك على رسول الله عليه السلام ورد
قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم
والشرط اجماع الكل قال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة
لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل
قد بلغ حد التواتر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة
ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر رضي في قتال مانعي الزكاة
وان لم يسوغوا له الاجتهاد ولا يعتد بخلافه كخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء ومو
احمد ... وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وتمسكوا بقول الجمهور بل اصح من لم يعتبر
خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وبان
الامة في خلافة ابي بكر رضي اعتمدوا على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان
ولم يعتدوا بالخلاف ولنا ان اجتماع الكل شرط لان الحجة اجماع الامة وما بقي منهم احد اهل يصلح
للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا للاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من غير ان يعقل بالاجماع دليل
اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى وهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد و
اتفقوا على حكم ثبت الاجماع اذا كان كذلك لا يصلح ابطال حكم الافراد الا بما هو معقول المعنى وجب
رعايته جميع اوصاف النص والنص يتناول كل اهل الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي يتناول
الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كما في مخالفة ابن عباس في العول وربما قل
عددهم كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة في جواز الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا

وأما معنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم فهو الكل الذين هم أعظم مما دون الكل ويحتمل الحمل عليه توفيقا
بين الدلائل السمعية أو المراد من متابعة السواد الأعظم متابعة الأكثر ولكن فيما إذا وجد الإجماع من جميع
أهله ثم خالف البعض بشبهة لأن رجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الإجماع وهذا هو الجواب عن قوله عليه السلام
من شذ شذ في النار لأن الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند إذا توحش بعدما كان أهليا
وأما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان بالإجماع بل بالبيعة من الأكثر وهي
كافية لانعقاد الإمامة ثم لما رجع هؤلاء إلى ما اتفق عليه العامة تقرر الإجماع على إمامته
وحكمه في الأصل أي اعلم أن الإجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن أهل الأهواء من لم يجعله
حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض وقد بينا الدلائل من الجانبين في أول
الباب . والداعي أي الداعي أي السبب الذي يدعوهم إلى الإجماع قد يكون من أخبار الآحاد والقياس
وقد يكون من الكتاب الأول أنا أجمعنا على حرمة الأمهات — والثاني يقول حرمت عليكم أمهاتكم
الآية وعلى عموم جواز بيع الطعام قبل القبض بسبب السنة المروية في الباب — وعلى جريان الربا
في الأرز وسببه القياس وعلى إمامة أبي بكر وسببه الاجتهاد وهو الاعتبار بالإمامة في الصلاة
وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة وأصحاب الظواهر لا ينعقد الإجماع إلا بدليل قطعي و
لكن المذكور في عامة الكتب أنهم وافقونا في انعقاد الإجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده عن القياس
لاختلافهم في القياس أنه حجة أم لا فإن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ولا عصر إلا وفيه من
نفاة القياس فيمتنع من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد أو القياس لا يستحيله العقل و
النصوص التي توجب حجيته من كون مستنده قطعيا أو ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد إلا بالقياس
أو خبر الواحد عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج إلى الإجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم
ينعقد الإجماع لا عن دليل بل بالإلهام والتوفيق بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب
لأن الدليل لا يعقل ولأنه لو لم ينعقد إلا عن دليل كبيع المراطاة وأجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد
لأن حال الأمة لا يكون أعلى من حال الرسول ومعلوم أنه لا يقول إلا عن وحي ظاهر أو خفي أو عن استنباط
من النصوص فالأمة أولى أن لا يقولوا إلا عن دليل ولأن الإجماع لا يتصور منهم على حكم من أحكام الله جزافا
بل بناء على حديث أو معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فائدة باطل
لأن فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الإجماع
التي لم تكن قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع المراطاة وأجرة الحمام فالإجماع فيهما واقع عن دليل إلا أنه لم ينقل

إلينا استغنينا بالإجماع عنه   وإذا نقل إلينا الإجماع أحد الأدلة القاطعة كالسنة فكما أن
السنة قد جعلنا به دليل قطعي وبه دليل ظني فكذا الإجماع فإذا نقل إلينا إجماع الصحابة بإجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل إنكار الإجماع كفرا وذلك مثل إجماعهم
على خلافة أبي بكر وإجماعهم على قتال مانعي الزكاة وإذا نقل إلينا بالأفراد بأن ينقل الآحاد بأن يروي
ثقة أن الصحابة قد أجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالآحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند
أكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني أنه قال ما اجتمع أصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على
محافظة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت ونقل عن بعض أصحابنا
وعن الغزالي أنه لا يوجب العمل لأن الإجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت قاطع والحق أنه لا يثبت
بنقله إجماع قاطع بل يثبت به إجماع ظني موجب للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر
الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بأدلة قاطعة ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على
وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في إثبات أصول الشرع لأنه
لا مدخل للرأي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا إلا أن يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بأن
يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي يتخلل الواسطة بين ناقله والرسول
فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الإجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة أولى أن يوجب العمل قطعا
لأن احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به أكثر من احتماله في مخالفة المظنون به وإذا ثبت وجوب العمل في هذه
الصورة ثبت فيما إذا تخللت واسطة أو وسائط لعدم القائل بالفصل   ثم هو أي الإجماع على مراتب
فالأقوى إجماع الصحابة نصا فإنه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده لأنه إجماع لا خلاف فيه وفيهم
عترة الرسول وأهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لأن السكوت في الدلالة دون النص ولهذا
وقع الخلاف في الإجماع عند الشافعي وابن أبان كما بينا ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو
بمنزلة المشهور من الحديث ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وإنه بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون
العلم والأمة إذا اختلفوا على أقوال كان إجماعا منهم على أن ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فإن عندهم
يجوز إحداث قول آخر لأن السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول إنهم إذا اختلفوا على
أقوال فالحق لا يعدو أقاويلهم لأنهم أجمعوا على حصر الأقوال في الذي ذكروه إذ لا يجوز أن يطلق لهم الجهل وقيل
هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة وأما الإجماع المركب فإجماع ولكن الحكم يصير مختلفا
فيه لفساد أحد المأخذين كانتقاض الطهارة عند وجود القيء ومس المرأة لكن بالقيء عندنا وبالمس عند الشافعي فلو قدر

عدم كونها فرضاً لم يبق الإجماع لأن الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا أسقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته
وهي النصرة وسقطت المؤلفة قلوبهم والإسلام بعد رسول الله عم وأما عدم القائل بالفصل فلأنه يجوز أن
أحدهما أن يكون منشأ الخلاف واحداً وذلك بأن يثبت الأصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفرع فيه
الإجماع كما يقال القود يجب في الحديث عليه فلا يجوز بيع فقير حصل بعض من فيه ويثبت من الحديد بعوض من فيه
والصغر عليه لولاية الإنكاح فيملك تزويج البنت الصغيرة لعدم القائل بالفصل وهذا صحيح نظراً في
الإجماع المنعقد في الفرع واضعف منه أن يثبت فرعاً من الفروع المختلف فيه ويتمسك بالإجماع في
إثبات حكم فرع الخصم من أصله كما يقال لا يجوز بيع فقير حصل بعض من فيه لقوله عم ولا الصاع بالصاعين
فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين إجماعاً لعدم القائل بالفصل وهذا دون الأول في القوة لأن ثبوت الحكم
في الفرع وإن دل على صحة الأصل لكن لا يدل على فساد أصل الخصم إذا لم يجد الأصلان لجواز أن يكون
الحكم معلولاً بعلتين مختلفتين ولا يقال هذا المجموع مما لم يقل به أحد فلو ثبت يلزم إجماع الأمة على الخطأ
لأنا نقول جاز أن يكون المخطئ في أحد المسلكين مصيباً في الآخر فيستحيل إجماعهم على الخطأ والنوع
الثاني أن لا يكون المنشأ واحداً كما يقال القيء والمس ناقض بالإجماع ولكن القيء ليس بناقض بالنص فيكون
المس ناقضاً لأن أحداً لم يقل بشمول العدم وهذا ليس بحجة لما ذكرنا أن الحكم ينتهي بانتهاء سببه
ولأن السلف تمسكوا بالدليل في كل مسألة فلو كان مثل هذا حجة لأثبتوا الحكم في مسألة وتمسكوا بالإجماع
في الثاني

باب القياس

القياس في اللغة التقدير يقال
قست النعل بالنعل أي قدرته به ويقال قاس الجراحة بالميل إذا قدر عمقها به وفي الشرع كذا
قد ذكر تفسير الأصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا التعريف بأن القياس يجري بين المعدومين وذكر
الفرع والأصل في المعدوم فاسد لأن الأصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره وكذا الفرع اسم لشيء يبتنى على غيره
والمعدوم ليس بشيء وقيل في الجواب عنه تبع تفسير الأصل والفرع بما ذكرنا فكذا فيه بحث والقول عليه
في تحديده ما نقل عن الشيخ أبي منصور رحمه الله أنه مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ
الإبانة دون الإثبات لأن القياس مظهر الحكم لا مثبته لأن المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل
العلة احترازاً عن لزوم انتقال الأوصاف وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين و
المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز
عن الفهم وأنه حجة أي القياس حجة عقلاً ونقلاً المحكم أن القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي
ما استعمل في أصول الديانات — وقيل في تحديده ما يورد غائباً إلى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق

لمعرفة العقليات عند أهل القبلة سوى بعض أهل الحديث والإمامية من الروافض والحنابلة والمشبهة
والخوارج إلا النجدات منهم وهؤلاء أنكروا القياس الشرعي أيضاً سوى الحنابلة وأما القياس الشرعي
على ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين يجوز التعبد به عقلاً وواقع شرعاً
وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم وإبراهيم النظام وجماعة من المعتزلة ورد التعبد به
ممتنع عقلاً وقال داود الظاهري وابنه والقاشاني أبو الحسن يجوز التعبد به عقلاً ولكن الشرع لم يرد
بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً وتمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقوله ما
فرطنا في الكتاب من شيء أي ما تركنا من شيء إلا وقد بيناه تكم ما بكم إلى الحاجة فمن جعل القياس حجة
لم يجعل الكتاب كافياً في الإبانة وتعلقوا بالأخبار أيضاً مثل حديث وابلة بن الأسقع أن النبي عم
قال لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أولاد السبايا فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا
ومثل حديث أبي هريرة أن النبي عم قال تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسوله
وبرهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وبأن الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز إثباته
بمثل هذا الدليل الذي في أصله شبهة لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز
إنما يتحقق بالضرورة بخلاف أخبار الآحاد فإن أصلها قول الرسول وهو حجة قطعاً وإنما تمكنت
الشبهة في طريق الاتصال فهو يمكن هذه الشبهة في إثبات الفعل ونحرج الخبر بها عن أن يكون حجة موجبة
للعلم كالنص المأول وبخلاف حقوق العباد فإنها تثبت بدليل في أصله شبهة العجز منهم عن إثباتها
بدليل قطعي وبأن مبنى الشرع على الفرق بين المتماثلات في الأحكام كإيجاب الغسل بخروج المني دون البول
والزنا بها مع أن المذي دون الغسل وكإيجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر الذي هو أغلظ
منه وكإيجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا
في إيجاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمداً في إيجاب الرقبة وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته
بالرأي لكونه وارداً على خلاف موضوع الشرع فإن قضية القياس التسوية بين المتماثلات في أحكامها
والافتراق بين المختلفات في أحكامها واحتج من أثبت القياس بالنقل والعقل أما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا أولي الأبصار والاعتبار هو رد الشيء إلى نظيره كذا حكي عن ثعلب وهو القياس بعينه إذ هو مأخوذ
من العبور وقيل الاعتبار التبيين قال الله تعالى إن كنتم للرؤيا تعبرون أي تبينون والتبيين المضاف
إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين له الحكم في نظيره كذا ذكره شمس الأئمة وقيل الاعتبار

فهو الاستدلال والتامل وهو مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور
من حكم الاصل الى حكم الفرع وكان داود الظاهري واصحابه انكروا القياس قالوا ان الاعتبار هو الاتعاظ بل هو
الاتعاظ لسياق الكلام الايه ولصحة نفيه عن القايس الذي لا يتعظ ولهذا سمي هذا النص على قوله يخربون
بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد به الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم
فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس في الامور العقلية لا الشرعية
او على ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الاستدلال والتامل وهو كما ذكرنا الانتقال
يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشي لا يكون معلول نفسه واما سياق الكلام
الى الاتعاظ دون غيره ممنوع واما صحة نفيه عن القايس الذي لم يتعظ فباعتبار الى اخلاله بما هو المقصود
اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به قيل لم يعتبر معنى واما الركاكة فحملة
اذا كان المامور قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المامور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس
الشرعي احد جهاته وذلك ليس بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما فيها وغيرها كان حسنا
واما قوله فنحمله على كذا فلان الاصل في الكلام اجراؤه على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص
هنا ومن السنة حديث معاذ فانه عم قال حين وجهه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال
فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد برايي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد برايي بل مدحه على ذلك
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب اي بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فنقول
ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
في المثلات بحسب فهو نص دال على ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات باسباب نقلت عنهم ليكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء دليلا واضحا في القياس بعينه
اذ لا اشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل
في معنى اللغة لا بظاهر النص وصيغته   وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لان
الاستعارة غير الحقيقة الدالة عليها بالوضع او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سائغ
فكذلك القياس لانه لولا ان التامل في حقائق اللغة يقف على طريق الحقيقة يستعير اللفظ لغير موضوعه
لم يكن اعرابا على اللسان ولا واضعا من عند نفسه فكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكم في نظيره لا يكون
واضعا من عند نفسه فكان التاملان واحدا غير ان المصير الى احد معنى السماع من صاحب الشرع وفي الاخر من اللغة

كذا ذكره شمس الائمة   وبيانه ان بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم بيان
ان الربا يتحقق في قوله عم الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى النصب
لا بد من اضمار يدل عليه حرف الباء فانه يقتضي فعلا يلتصق بواسطتها ما دخلت فيه وقد ذكر في
المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب بيعوا الحنطة بالحنطة والمعنى بيعوا الحنطة والحنطة اسم
لمكيل فهو بالحقيقة حنث فان الحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط فان الطلاق
يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيكون المعنى بيعوا بهذا
الوصف وهو التماثل والامر للايجاب تعذر الا ان البيع مباح بالاجماع فينصرف الامر الى الحالة التي هي شرط
اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد ان يكون الشي مباحا ويجب رعاية شرط
عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور
في هذا الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره بدليل ما ذكر في حديث
اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ ليس شرط التساوي في جميع
الصفات والهيئات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة بالكيل واراد بالفضل الفضل
على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة تكون في القدر فيكون الفضل على القدر ضرورة
والربا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فيثبت باشارة النص
ان الحكم وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم النص   هذا حكم النص الى اذا
عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه ثم تاملنا في هذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي
اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية كيلا يفضي
الى تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ
كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى   وسقط
قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر
ردي وزاد درهما على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في
غير مال الربوا ولان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك
فكانت منفعتها في ذاتها لا في صفاتها فلم يكن لاوصافها قيمة في الحقيقة فلهذا سقطت قيمة الجودة
جواب عما يقال لم ان المماثلة ثبتت حقيقة بما ذكرتم فانه هو بقي التفاوت بين البدلين في الوصف بعد

استووا لما فورا وحسب فاذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والنساء فعال وانما يلزم ذلك
ان لو بقيت قيمة الجناية في هذه الاموال وليس كذلك بل سقطت بالنص وهذا حكم النص اي
ما ذكرنا حكم النص عرفناه باشارته دون الراي ووجدناه لا يزيد عليه كالوجوه والخصوص المكملات
اما الاستيفاء فكان النص عند المماثلة فيه فصلا حاكما على العوض في عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلم يجد اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات في العقوبات قال الله تعالى هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم من جزيرة العرب الى الشام لاول الحشر فالاخراج من
الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالتخيير
بينهما دليل على انه مثل القتل والكفر يصلح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا له
لانه مثله واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ان بعده ثانيا والحشر الثاني اجلاء
عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام ثم قوله دعا
اي دعانا الله تعالى الى الاعتبار والتامل في معاني النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل به اي
للعمل بما وضح لنا من المعنى في الاصل فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا
عن مثل ما نزل بهم وكذلك ههنا اي فيما نحن فيه بعد الوقوف على السبب لاستخراج مناط الحكم باشارة
صاحب الشرع لنعمل به في ما لا نص فيه واما الجواب عما تمسكوا به وهو ان الكتاب تبيان لكل شيء فلان
ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الايات الاخر اذ القياس في الكتاب على ان
المراد بالكتاب في الاية اللوح المحفوظ كذا ذكر عامة المفسرين واما الجواب عن حديثه والله
فهو انهم كانوا يعملون في بعض الشرائع بما لم يكن في التورية بان كان فيها واما القياس الذي يجني
بصرف فانهم في التحقيق احلوا ما كان وردت شريعتهم الى الطاعن او انهم قاسوا بالعقول دون
المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وتفرقتهم بين حق الله تعالى وحق العباد ساقط لان جهة العبادة
محض حق الله تعالى لانه لاداء ما هو حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك الخلق العمل
بالراي فيه اما التحقيق معنى الابتلاء واما لانه ليس في وسعنا ما هو فوق ذلك وهذا المعنى
بعينه موجود في الاحكام وكذا فرقهم بين الخبر والعلة لا نقول اذا الوصف الذي هو علة عندنا موجب
العلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية واذا احتملت الرواية
الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما واما الفرق بين المماثلات فلا فرق بينهما في المعاني التي
هي مناط الحكم وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا لوجود معارض في الاصل والفرع

واما الجمع بين المختلفات فلان بين الكلام في معنى جامع او الاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة للحكم خلافه
او لمانع عند الصلاة والفطور وان الجمع بنوع الحكم ان العلل بعلل مختلفة ولا اصول في بعضها
معلولة اي قابلة للتعليل اختلف القائلون بالقياس في وصف يصلح للاصل في الحكم العام الا لمانع
من النص والاجماع في البعض يجب تعميم التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع فقال بعضهم وهو
عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن لا بد قيام الدليل على تمييزه من بين
سائر الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا وان قال بعضهم هي معلولة
في الاصل ولكن لا بد من دلالة تميز الوصف المؤثر من بين سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل
وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله في الحال معلول وهو مذهب الشافعي
الى رد وجمع لاسلام ومشايخ الائمة كذا في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي تعلق به حكم النص
كذا في التقويم ثم احتج اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغة ولا يدل النص على
المعنى الشرعي لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك وينقل الحكم الى المعنى الشرعي
ثم المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة
لان بعضها يقتضي بكل وصف غير ما يقتضيه الاخر والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة غير
ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس وبان يجعل
كل واحد علة على حدة غير ممكن ايضا لافضائه الى التناقض وبكل وصف معين غير ممكن ايضا لانه يحتمل
ان يكون هو العلة ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل
هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي
اشتمل عليها النص وفي التعليل بالبعض تخصيص بلا شك الا بدليل والى هذا اشار ان التعليل لا يجوز الا فيما
ثبت عليته بالنص او بالاجماع واحتج اهل المقالة الثالثة بان الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة
الا بان يجعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان الدلائل الدالة على حجية القياس لا تفصل
بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن بجميع الاوصاف لانسداد باب القياس ولا بواحد منها
للجهالة ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح صار كل الاوصاف كلها صالحة فيصلح ان يثبت الحكم بكل وصف الا لمانع
بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا واما الجواب عن قولهم التعليل بكل
وصف محتمل والمحتمل لا يصلح حجة ان نقول لما صار القياس حجة صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم
الحكم لكن يجب في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير للحكم

وتركن للمجمعة ان يقول ابن التعليل اثبات الحكم في الفرع لا تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل ثابت
بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا تدرك للمجمعة بل فيه نوع ترجيح بالمعنى الذي
يحصل به خاصية العلة واحتج اهل المقالة الثالثة بان التعليل لما ثبت اصلا بالدلائل الموجبة للقياس
كان وصار التعليل اصلا في كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل يتنوع للتعدية وهو
لا يجوز الا عند ان معنى فانه يجوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس
كما بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وذكر بعض الائمة ان الفقهاء انما اختلفوا
في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا
منهم على ان احد الاوصاف هو العلة فلا يكون التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالف للاجماع بل بواحد
فلا بد من دليل يميز واحتج اهل المقالة الرابعة بان دليل التمييز شرط عندنا ايضا كما قلتم الا انه عندنا
دليل التمييز الظاهر وعندنا ان المعنى الاخالة كما سنبين ان شاء الله تعالى لكن يحتاج قبل بيان دليل التمييز الشروع
في التعليل الى ان هو الدليل على كون النص الذي تريد تعليله معللا في الحال وليس بعضهم على موارده
بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى المثقوب بالسرة بالاجماع فيجوز تعليله
بعد بوصف دليل على كونه علة وهذا معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام
الدليل على انه في الحال شاهد اي معلول وذلك لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا
انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجد ما في النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون
هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به في الالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر
يصلح حجة للدفع لا للالزام حتى صار التعليل فقام الدليل على كونه معلولا حالا في الحال وان
لم يصح الالزام به على الغير على مقابل استصحاب الحال فانه يصلح حجة دافعة لا ملزمة وبيان هذا
في الوصف والتعيين فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس
وانكر ابن [illegible] هذا التعليل وقال انه ليس بمعلول فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص
التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على انه في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص يتضمن حكم
التعيين بقوله عم يدا بيد والتعيين من باب الاحتراز عن الربوا كحرمة النسيئة [illegible] كلا الحكمين
معلول بمعنى واحد الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين وانه منهي
لنهي النبي عم عن الكالئ بالكالئ ووجب التعيين في البدلين لان نقدا لا شرطا لما رواه ان النقد
مزية على النسيئة فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا بقوله عم انما الربوا في النسيئة

وقد وجدنا حكم التعيين معقولا عنه عندنا حتى شرط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام
عند اتحاد الجنس اصلا فلم يحصل التعيين وقلنا حتى تبقى شرائطه بعضها بشعر بغير عينه
غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان شرط التعيين من احد البدلين يفوت المساواة
في البدل بالعدم فثبت انه معلول بالاجماع فشرطها ان لا لامر ان الاصل والفرع لكن
ذو ...هذا الباب فقول الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه
كما اذا قيس الارز بالبر في حرمة بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل
الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع
لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتناء حكم الفرع على الكل واما الفرع فهو المحل المشبه
عند الاكثر كالارز في المسألة المذكورة وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لانه
الذي يبتني على الغير ويعلم الاول دون المحل واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالاصل في قوله ان
لا يكون الاصل النص المثبت للحكم بمعنى الخصوص المفرد اي مفرد بحكمه من بين العامة لا بما ذكره عنه
لا الخصوص من جملة عامة فانه غير مانع عن القياس والباقي بحكمه بعد هو في بنص اخر للتشبيه
والمخصص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم مختصا في حكمه
بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عم من شهد له خزيمة فحسبه
فانه مختص في حكمه وهو قبول شهادة الفرد لمحل وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان
مخصصا به وان كان المراد منه محل الحكم فمعنى الخصوص المفرد ايضا والباقي بحكمه صلة الخصوص
وفي بنص اخر للتشبيه اي شرطه ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص اخر مثل خزيمة فانه منفرد
بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الاية وعلى هذا الوجه يدل عليه مع العموم
ويجوز ان يكون المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع عن القياس
لان في الحاق الغير به ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضل لا مطلق الخصوص
فانه لا يمنع الخصوص عن القياس والنص الاخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني
شرطه ان لا يكون محل الحكم مع حكمه مخصوصا عن نص عام بما ذكرناه وقصته حديث ان النبي عم اشترى
ناقة من اعرابي [illegible] فانكر الثمن ثم جحد الاعرابي استيفاء الثمن وقال هلم شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال
خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله

إنما نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء فلا نصدقك فيما تخبر من رأي النفس فقال عم من شهد له خزيمة
فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين إنما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة
للرسول عم بناء على أن قوله في إفادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السامع في بعض الأحكام بمنزلة
العيان فكان قول الرسول أولى بذلك   وأن لا يكون معدولا به أي الشرط الثاني أن لا يكون الأصل أي
حكمه معدولا به عن القياس والضمير في به راجع إلى الأصل والباء للتعدية لأن العدول لازم وهو الميل
عن الطريق فلا يأتي المجهول منه إلا بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل أي شرطه أن لا يكون حكم الأصل
عادلا بنفس القياس أي مائلا عنه أي لا يكون على خلاف القياس لأنه إذا كان مخالفا للقياس
لا يمكن إلحاق الغير به ثم الخارج عن القياس على أربعة أوجه أحدها ما استثني وخصص من قاعدة عامة
ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا
يعقل فلا يقاس عليه غيره لعدم العلة كأعداد الركعات ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى
معدولا عن القياس تجوزا إذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى خارجا عن القياس وثالثها
القواعد المبتدأة الغريبة الفطرية لا يقاس عليها غيرها مع أنها تعقل معانيها لأنه لم يوجد
لها نظير خارج مما تناوله النص أو الإجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز أيضا وذلك كرخص
السفر والمسح على الخفين فإن المسح شرع لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه وذلك لا يقاس عليه
العمامة والقفازان وما لا يستر جميع القدم ورابعها ما استثني عن قاعدة عامة سابقة بطريق
المساواة معنى فجوزوا أن يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الأصوليين
خلافا لبعض أصحاب أبي حنيفة ويأتي بيانه إن شاء الله مع التمثيل بهذا أن المراد من المعدول به عن
القياس ما خالف القياس من كل وجه فإنه إذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات
ومثال المعدول به عن القياس مع بقاء العموم مع الأكل ناسيا لأن القياس يوجب الفساد
صومه لأن الأكل يضاد الصوم والشيء لا يبقى مع ضده لأن النسيان لا يعدم الفعل فكمن أكل
مثل إن كان ناسيا يضمن لو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا إلا
أن كون النسيان غير مؤثر في إفساد الصوم ثبت بقوله عم للأعرابي تم على صومك فإنما أطعمك
الله وسقاك وهذا الحكم معدول به عن القياس لا مخصوص من النص وهو قوله عم الفطر مما
دخل كما زعم بعض أصحابنا مسامحة وإن صح فهو مخصوص بحديث الأعرابي والمخصوص
يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه

وعند بعض أصحابنا هو مخصوص بطريق الكرامة كرامة فلم يلحق الخاطئ به وكذا ما ليس في معناه قال في
تعليل النبي عم فإنما أطعمك الله وسقاك إشارة إلى أن الناسي لم يكن في أحكام الفعل العام لأن الفعل مضاف إلى الله
فلم يكن هو جانيا كالمكلف في الأكل بل هو كالآلة كما كان ولأنه لو كان بطريق الكرامة لم يلحق غير الأعرابي الحق
الجماع ناسيا بالأكل بالاتفاق فعلم أنه معدول عن القياس لا مخصوص فلا يلحق الخاطئ والمكره والنائم
لأن عذرهم دون عذر الناسي لأنه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فإنه من جهة العباد
وأن يتعدى الحكم الشرعي أي الشرط الثالث تعدية حكم شرعي بعد تعليله أي الفرع هو نظير الأصل ولا نص فيه وذلك
الفرع فالضمير في تعديته عائد إلى الحكم أي الحكم الشرعي بغير تغييره والضمير في نظيره راجع إلى الأصل المفهوم من
التعدي وفي فيه إلى الفرع وهذا الشرط وإن كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا
وعدم تغييره ومماثلة الفرع الأصل وعدم وجود النص في الفرع لكن الكل لما كان راجعا إلى تحقيق
التعدية فإنها تتم بالمجموع جعل الكل شرطا واحدا وإنما شرط التعدية لأن التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا
إلى فرع هو نظير الأصل لأن القياس هو التسوية بين أمرين فلا يتحقق إلا في محل قابل لها والتسوية
لا تتصور في شيء واحد وإنما شرط أن يكون المعدى حكما شرعيا لأنه مذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج
من أصحاب الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الأسامي واللغات وهو مذهب
جماعة من أهل العربية قالوا ألا ترى أن أهل اللغة أطلقوا اسم الزنا على جماع مقصود به سفح الماء دون الولد
واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا وبالزنا يجب الحد فكذا باللواطة قلنا الأسماء كلها توقيفية قال تع
وعلم آدم الأسماء كلها فيمتنع أن يثبت شيء منها بالقياس ولأن الأسماء وضعت دالة على المسميات فالمقصود
منها تعريف المسمى لا الحكم ووضعت عنه الأشر إنهم سموا الزجاج الذي يقر فيه المائع قارورة لاحترازه
الماء ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن وجد فيه المعنى فثبت بهذا أن اللغة وضعها توقيف لا
مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة أي لإجراء الحكم
بحيث لا يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك شرط أن يكون حكم النص بعينه من غير تغيير له في الفرع بزيادة
وصف أو سقوطه لأن المساواة بين الأصل والفرع لا تتحقق مع التغيير والتعدية مع التغيير إثبات حكم آخر
في الفرع غير حكم الأصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يستقيم التعليل لإثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب إليه الشافعي
حيث قال يوجب الظهار الحرمة والذمي من أهل الحرمة كالمسلم وهو من أهل الكفارة لأنه من أهل الإطعام
والإعتاق فيصح ظهاره وإن لم يكن أهلا للصوم لا يمتنع ظهاره كالعبد ليس بأهل للتكفير بالمال وظهاره
صحيح مع هذا قلنا هذا التعليل باطل لأن حكم الظهار في حق المسلم حرمة منتهية بالكفارة ولا يمكن إثبات

بقوله

وهكذا في المبسوط

مثل تلك الحرمة في حق الوطء لانه ليس من اهل الكفارة فلو صح ظهاره لثبتت حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان الكفارة المقصود منها التطهير وهذا اسم جهتها معنى العبادة حتى يتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه اهل لها الا انه عاجز عن التكفير بالمال لكن العجز حتى لو اعتق عنه مالا كان بمعارية بالمال وكذلك شرط المماثلة بين الاصل والفرع لان القياس بحاذاة مثل الشيء في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المساوي ونحو ذلك لا يصح التعليل لتعدية حكم الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره كما فعله الشافعي حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لم يجعل فعله فطرا فكذا الخاطئ لم يقصد الفطر ولا الفعل فلان لا يكون فعله فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق ينتقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل عنه فعله كالناسي لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم ينسب له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصلح لضمان جعله لعدوه من جهته فيجعل الذكر فيها عفا عنه واما الخطأ فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطئ بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة بقتل الخطأ والاكراه حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهو معنى قول الشيخ لا عذر فيهما دون عذر اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما تعديته الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا وكذلك شرط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص ان خالفه والتعليل لا يكون مبطلا للنص ولا مفيدا ان وافقه لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند ان مع ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه او مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون مؤكدا وبيانا لموجب النص واحتجوا بان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت زيادة وهو لا لان فيه تأكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف سلفوا واكتفوا بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه والشرط الثالث ان لا يكون التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما فعله الشافعي لانه تعديته الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل البيان والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالرأي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال

ان بيع الثمار التي لم يؤكل لحمها ملحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كما في الخمس لان النبي عليه السلام استثنى الخمس اذ من طبعهن الابتداء بالاذى فكل ما يكون من طبعه الابتداء بالاذى كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لانه لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الابتداء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان فيه تغيير حكم النص المعلول وهو الاخير وكذلك يجوز شرط الخيار فوق ثلثة ايام باعتبار انه شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رأيهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز بثلثة ايام من هذا التعليل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام كذا ذكره شمس الائمة وللخصم ان يمنع عدم انحصار الحكم على الخمس والثلثة على تقدير التعليل وانما يكون كذلك ان لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان بعض مشايخ الشرع لا يمنع الزيادة كما في اخبار الاحاد وما ذكر فخر الاسلام من الامثلة في اصوله ليست بمثالية لان في جميعها حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلول يعرف بالتامل وقيل تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عموم الحكم في الملح وهذا ليس بقوي واما تخصيصنا التعليل الى هو جواب عما يرد نقضا على هذا الاصل وتقريره ان قيل انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير لانه يحلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل ولو علقتموها بالجنس لم يكن النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا التغيير الموجب بالتعليل لا بعده لحكمه فقال في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لان المستثنى منه في العام اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى منه بحقيقة الاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وبهذا قال محمد في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو ادم حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان لا يصح بطريق الحقيقة وان كان يصح بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما سواه ولما لم يقع عما يصح اللفظ من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولكن ثبتت هذه الاحوال في الكثير لان المراد بالتساوي

فهو الحق وانه في الكيل بالاجماع والتفاضل عما زاد عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عما دون عن عدم
العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اجراء الكلام دليلا على ان الوصف لم يساو العلة فصار التغيير بالنص اى
حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل اى موافقا له وهو منصوب على الحال او خبر صار لا بدا اى لا
بالتعليل يعني حصل التغيير بدلالة النص وهو ان القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل يوافق ما في الحرى
الربوا فيما دون الكيل موافق له لا ان التغيير حصل بالتعليل وانما سقط حق الفقير الخ هذا جواب النقض
عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قال الشافعي ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها
للفقير الذي اوجب الصدقة للفقراء مجملا وفسرها النبي عم بقوله في خمس من الابل شاة وامثاله فصار كانه
قال ان الشاة للفقير فصار الشاة مستحقة له كالدار المستوعبة للسكنى والحق المسمى واجب الرعاية صورة
ومعنى لكونه من حقوق العباد وقد اسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة
فكان هذا تعليلا موجبا لتغيير حكمه فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وانما سقط حق الفقير في الصورة بالنص
لا بالتعليل اى سقط حقه في الصورة بان المدفوع بالنص لا بالتعليل واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السؤال
طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المسمى عن عين الشاة … لا بد لحق الفقير من صورة الشاة وانما حققنا
ماليتها فانه عم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل فتوجد
ماليتها فعرفنا انه اراد ماليتها فالمسمى بذكره الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير
عن الصورة الاخرى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع فلو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو ادى
خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما قال اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير
في الزكوة حتى يبطل بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل للمالك وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة
كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجب فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد
وجوبها بغير اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلوة فلا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه
يؤدي الى الاشراك وهو ينافي معنى العبادة ثم هي لله تعالى وان كان لا بد للفقير كحق العباد الا ان حقه
فيها سقط عن الصورة بان ثبت … النص لا بالتعليل وذلك ان الله تعالى وعد ارزاق العباد بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة
ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم وحقهم في مطلق المال لا في المعين لان
لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين فكان امرا بصرف هذا المال
المسمى اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دليلا على الاذن بالاستبدال حقه ضرورة كالسلطان … فانه

كجوائز مجلسه ثم امر بعض وكلائه بانجازها من مال معين له يكون ذلك اذنا بالاستبدال هذا المعين
وهذا معنى قول الشيخ ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الخ وانما لم يجز اداء غير المنصوص بالاجماع باعتبار
انها مال معلوم مطلق لا باعتبار انها مال معين لان مطلق المال هو الموعود وبعضها يحصل
نقص ما فوض الله تعالى اذا شابه … الخ … بقصد ما سماه الله تعالى من حيث انها مقومة لا من حيث انها
شاة كما ذكرنا وغيرها في ذلك سواء كما ذكرنا … كذا في الطريقة البرغوثية — وركنه
ما جعل علما الخ اى ركن القياس ما جعل علما اى الشيء الذي جعل علما على حكم النص ركن الشيء جانبه الاقوى
في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم
كان هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فكان
ذلك المعنى موجبا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف
الى العلة لا الحكم في الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل
لان الحكم فيهما مضاف الى العلة عندهم قوله مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون المعنى الذي جعل علما من
الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال
نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغته او ضرورة
وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى
والعالم للشبه اى جعل الفرع نظيرا للنص اى المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع
وسئل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف على المجموع
الا ان الشيخ اكتفى بذكر الجامع اذ بحصوله تتحقق الثلثة الباقية — وهو جائز ان يكون
وصفا لازما للاصل مثل الثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب و
الفضة فعلقنا بها الزكوة فيهما سواء كانت صيغت صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ لانها
انما تجب في غير المصوغ للثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعل
الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات
الناس في الاماكن والاوقات — وعارضا اى جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عم للمستحاضة
وهي فاطمة بنت حبيش توضأي وصلي ولو قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر … صفة عارضة
لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار — واسما اى وجاز ان يكون المعنى اسما فانه عم علل

العلم

تحصل

صيغت

ما لزم بوصف الإباء والزم اسم لا صفة فعلل الإسقاط للطهارة ما لزم ليدل على اعتبار البكارة وبالإنكار
ليدل على الخروج لتعلق الإسقاط بهذين الوصفين وحكما وخفيا أي يجوز أن يكون كل الوصف جليا مثل
الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة أو سواكن البيوت وخفيا مثل الحيض والعدة في الأشياء المستقبحة
أو المراد من الجلي المعنى الظاهر ومن الخفي المعنى الاحتمالي وحكما أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكما من أحكام
الشرع فإنه عم علل قضاء دين الله بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين
فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق والدين حكم شرعي لأنه عبارة عن وصف
في الذمة وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الأصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لأن الحكم الذي فرض علة
إن كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم تخلف حكم العلة عنها فلا يصلح علة وكذا إن كان متأخرا
لأن المتأخر لا يكون علة وكذا إن قارنه إذ ليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس وقال الجمهور ما ذكرنا
يجوز لما ذكرنا من حديث الخثعمية وفردا وعددا أي يجوز أن يكون المعنى فردا مثل تعليلنا الربا
بالقدر مع الجنس أو الكيل مع الجنس ويجوز أن يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليلنا
في السنجاة بأنه حيث اعتبر الشارع اسم الدم وصفة الإباء ذكرنا ويجوز أن يكون في النص وغيره
أي يجوز أن يكون المعنى في النص المعلل به كالطواف والطعم فإنهما مذكوران في الحديث ويجوز أن يكون ثابتا
في غير المنصوص عليه ولكنه من ضروراته نحو ما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم
فالرخصة معلولة لإعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لأن الإعدام معنى في
العاقد لا في السلم لكنه ثابت بطريق النص لأن السلم يقتضي عاقدا وإعدام صفته فكان ثابتا
باقتضاء النص فيكون كالمنصوص عليه وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى تعدية من المؤجل
إلى الحال أما عندنا فلا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذكر في الميزان أنهم اختلفوا في
اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعلل العقلية كالحركة
علة لكون الذات متحركا فيستحيل أن تكون الحركة في محل علة لكون ذات أخرى متحركا فكذا الشرعية وعند مشايخنا
ليس بشرط فإن البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الأحكام في المحال وهي عبارات قائمة بالعاقد
وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم وهذا الوصف قائم بالعاقد ولأن علل الشرع
أمارات ودلالات على الأحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل وجود الصانع
ودلالة كون الوصف علة اعلم أنه لا خلاف أن جميع أوصاف النص لا يجوز أن يكون علة لأن جميعها لا يوجد
إلا في المنصوص عليه فيؤدي إلى سد باب القياس واتفقوا على عدم جواز التعليل بكل واحد

من الأوصاف لأنه لا أثر لجميع الأوصاف في الحكم واتفقوا أيضا على أنه لا يجوز التعليل بأي وصف شاء
من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء درجة المجتهد ثم النص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل
عليه بطريق التصريح كقوله عليه السلام الصلاة لدلوك الشمس أو بطريق الغيبة والإشارة كقوله عليه السلام من بدل
دينه فاقتلوه وكقول الراوي سها رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الإجماع يصلح دليلا عليها
بالإجماع وعند عدم النص والإجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا فقال أهل الطرد هو الاطراد وهو وجود
الحكم عند وجود الوصف من غير أن يعقل فيه تأثير فلأن ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز
التعليل بكل وصف إلا أنه إذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع إياه لأن تخلف الحكم عن العلة مانع
النقض وذلك عجز ينسب إلى صاحب الشرع ولأن العلل أمارات والموجب في الحقيقة هو الله فلم يشترط
أن يكون معقول المعنى بل يشترط أن يتميز عن سائر الأوصاف بدليل قطعي أو ظني والاطراد يصلح لذلك لأن الدوران
فيهما وصف حصل العلم أو الظن عادة أن المدار علة الدائر وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف
لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لأن الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد
من معنى يعقل وهو أن يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدولا والمراد بالصلاح ملاءمته أي موافقته
ومناسبته للحكم غير نابية عنه كإضافة الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى الإباء لأنه يناسبه لا
إلى الإسلام لأنه يعصم إذ الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قول الشيخ
وهو أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف فإنهم كانوا يعللون بأوصاف
مناسبة للأحكام غير نابية عنها واختلفوا في تفسير العدالة فعند بعضهم العدالة بالتأثير وهو أن يكون لجنس ذلك
الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا أو إجماعا وقال بعض أصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا
أي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الأصول بطريق الاحتياط لا الوجوب ليتحقق سلامته عن
المناقضة والمعارضة لأن الأثر مما يعلم بطريق الحس ولا توجبه العقل أيضا لأن ثبوت الوصف علة
بالشرع لا بالعقل إذ العقل لا يهتدي إليه فيجب الرجوع إلى شهادة القلب فإذا كان في العلة أثر القبول
كان ذلك حجة للعمل كما إذا اشتبهت القبلة ولم يجد من يسأله دليل وجب الرجوع إلى شهادة القلب
ويعرض على الأصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكي إلا أن هناك عرض حتما لا احتياطا لأنه
يتوهم أن يعرض ثم يعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة من فسق أو غيره فأما الوصف لا يحتمل مثله
لثبوت الصلاحية عندهم بالملاءمة على ما بينا والعدالة بالإخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى إذا
كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما أن عدالة الشاهد تثبت بالعرض على المزكي

فاذا عرضت علم بحجة المزكي لجد العدالة وادنى فلكل اصلا ان اذا ارتابه للاعلى ثم معنى العرض على
الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات في العوارض وقد شهد الاصول
بصحته وصار حجة وقال صاحب التوالع مثال شهادة الاصول قولنا لا يجب الزكوة في ذات الخيل
لانها لا يجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكر والانثى في
الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علمه بما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف
وما لا يحس فانما نعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الاول فانا توقفنا صدق الشاهد باحرازه
عن محظور دينه ويستدل به على منعه من الكذب ايضا لانه محظور دينه وكذلك نعرف الصانع جل جلاله
باثار صنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة واما الاخالة فلا يحد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا ولان
الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في
وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يجعل طريقه كالالهام
وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري لا يقال بني ادلة
الشرع على ظهور حجة يقف عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا ينفك
عن المعارضة لان للخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد وخاطر ان علتي صحيحة وهذه معارضة
لازمة لا تندفع بوجه واذا لم ينفك عن المعارضة لم يكن حجة اذ المعارضة لا تجوز في الحجج الشرعية لكونها امارة
الجهل وكذا العرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول
فيحصل به كثرة النظاير لا حدوث قوة في الوصف كان هذا في الشاهد لا يثبت به الظهور
عدالته وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا
كانت الاصول محصورة وليست كذلك واما قولهم بان هذا الوصف فانه لو تم ان يعرض بعد
اصل لا اصل له ما يبطل الشهادة من منسوخ عن خلاف الوصف فبطل لان الوصف بعد كونه ملائما
يبقى الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصرح عليه بذاته بل يجعل الشرع كالاكل ناسيا
مع صلاته علة للافطار لم يجعل علة له كتعليلنا بالصغر في هذا النظر التعليل بوصف ملائم
موثر اعلم ان ولاية الانكاح في النساء بدون رضاء الولي عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند
الشافعي على البكارة حتى كان للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة
وعندنا ليس له ذلك لعدم وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة بدون رضاها
لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر ملائم لان الصغر موثر في اثبات

ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح
بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز فكان
التعليل لاثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف ملائم وهو يرا لحقا لانه ظهر اثر الصغر في
ولاية المال بالاجماع ولم يكن للبكارة والثيابة اثر في ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا بالصغر
الخ والمناكح جمع منكح اسم الزمان او المكان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح
او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح وبمجي المصدر على وزن المفعول كثير في المزيد وعلى المصدر ان
المناكح جمع منكوحة القياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر موثر في ولاية انكاح المنكوحات
فانه الطواف اي بمثل تاثير الطواف في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سور الهرة تعليلا بالطوف
في قوله عم الهرة ليست بنجسة الحديث فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون
الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر بالنص مثل قوله تع الا ما اضطررتم اليه
وقوله فمن اضطر في مخمصة فمن اضطر غير باغ فلا اثم عليه ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع
دون الاطراد هذا رد لمذهب اهل الطرد وقد بينا فساد هذا المذهب لان الوجود
قد يكون اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع
باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
دليلا على صحة العلة واعلم ان قائل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال
بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم وقال بعضهم لا تصح الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له اي
حال وجود الوصف وعدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا
نادرا فكيف يجعل اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساده ومن جملة التعليل بالنفي في حق
الاطراد التعليل بالنفي وكذا وكذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف
لا ينافي وجود وصف اخر يثبت الحكم فجوازا ان يثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لانه يستقيما
العدم لا يمنع الوجود بوجه اخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح
علة للاحكام ولان العدم لا يكون على حال الا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به
فكيف يمنع العدم كقول الشافعي في رواية التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال

انه ليس بمال فاشبه الحدود فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه فلا يعتق عليه
لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم فلا يعتق كابن العم الا ان يكون بينهما معنا اشتباه قوله
ومن جنسه التعليل بالنفي من حيث المعنى اي التعليل بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا فحينئذ يصلح وهو في الحكم
جواب عما قال الخصم في مواضع مثل قول محمد في ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا
لان للضمان الغصب سببا واحدا وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان
والاحتجاج باستصحاب الحال والاستصحاب في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا
فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل
الحال مصاحبا له وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل
هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير معترض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك حاله ثم اعلم
ان الاستصحاب حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي ثبت بنفيه او بوجوبه نصا او استنباطا ودعي بعد وفاة النبي
عم واجب العمل لعدم دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعي ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب القبول
اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في الاحتجاج بحكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد
بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ
سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين
انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر
الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم ابتداء ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابداء العذر وللدفع
ويجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره واحتج من جعله حجة في الاطلاق بالنص وهو قوله عم ان
الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء
عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة
بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك
في الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب وبالمعقول وهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض
قطعا تعين ذلك الدليل ابقاء لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد
لا يترك باجتهاد آخر مثله فلا ترجيح ويكون حجة على الخصم واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي
ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع
لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولئن ان الدليل المثبت

للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء بعد الوجود ولو كان موجبا للبقاء لما تصور
الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المقتضي فعلم ان البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح
حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما
جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما تمسك الخصم به من المسائل وهي
مسئلة النكاح والوضوء والحدث فليس بها تمسك باستصحاب بل هي من قبيل ما ثبت بقاؤه بالدليل لان الدليل الشرعي
يعرفنا ان الشيء يدوم لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضوء طهارة مؤبدة الى وجود الحدث لانه لا يصح توقيت هذه الاحكام
صريحا فانه لو قال تزوجتك على ان يبقى الحل الى مدة كذا او توضأ على ان تبقى الطهارة الى وقت كذا لا يصح
بل يفسد العقد والشرط ولو لم تكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة
تحتمل السقوط بالعوارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود
المعارض كان بقاء الحكم الثابت فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب
عن الحديث ثم بين الشيخ مسئلة تتخرج على القولين فقال حتى قلنا في الشقص من الدار اذا بيع وطلب الشريك
الشفعة فانكر المشتري ان يكون ملك الشفيع في الدار التي يشفع بها فالقول للمشتري حتى ان الشفيع
ما لم يقم بينة على ان ما في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر
وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير بينة لانه ملكه وان يده يد ملك لان التمسك
بالاصل حجة للدفع وللالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة
بالجوار ليست بثابتة عنده والشقص الجزء والنصيب لان المثبت ليس بمبق اي الدليل المثبت
للحكم لا يكون دليلا على بقائه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا
وذلك في كل حكم اي الاستصحاب او الاحتجاج به انما يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله
كان استصحاب حال البقاء على ذلك ان يجعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا ان يلزم ما يصح الاحتجاج به
على الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا والاحتجاج بتعارض الاشباه
هذا عطف على قوله والاحتجاج باستصحاب الحال يعني كالاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح الاحتجاج بتعارض
الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو
ما سماه الشافعي من الحجج احتجاجا بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان من
الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ثم هذه الغاية ومن قوله الى المرافق شبه
بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الاول يدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا يدخل

وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يمكن الفصل واحتمالهم لحدث بالشك   هذا عمل بلا دليل اى من الاحتجاج بلا دليل
عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه
امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المعنى وعدم دخول بعضها فيه قيل نقول لا نعلم ان
هو المتنازع فيه من اى القبيل لم لا فان قال اعلم فلما ادعى لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان
وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه
متعارضة وان تعارضها يوجب الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح
اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كما في العموم والمطلق وعند تعارضهما توقف فللخصم ان يقول قام دليل
الترجيح على عدم الدخول من بينهما وهو ان الاصل عدم الوجوب   ومن الاحتجاج بما لا يستقل الى هذا
الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام
وصف اخر اليه ليقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مسئلة مس الذكر
انه حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه ومن يقول بهذا القياس لا ينفع الا بزيادة وصف
في الاصل وهو قوله بعد ليقع الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل تام
لانه ليس على موافقة تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا تاثير لمس الفرج في نقض الطهارة كما اشار اليه عمر
بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي ولا رجوعا الى اصل اى مقيس عليه مع ان الفرق وقع بالوصف
الزايد فيهما باعتبار انه علة للانتقاض ولم يوجد ذلك في الفرع ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس
مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل   ومن الاحتجاج بالوصف المختلف اى هو من جنس الاطراد
ايضا مثل تعليل اصحاب الشافعي رح لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة
بالخمر وهذا تعليل فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه فانا لا نسلم ان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة
عندنا حالة كانت او مؤجلة ويلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن
الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة بعد اقامة الدليل ولا يلزم
على الخصم كان الاستدلال به فاسدا   ومن الاحتجاج بما لا يشك في فساده اى هذا الاحتجاج من جنس الاطراد
ايضا وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي ان الثلث ناقص العدد عن السبع فلا يجوز به الصلوة كما دون الاية
وذكر في المحصول ان قراءة الفاتحة ركن للامام والمقتدي والمنفرد حتى قالوا ان على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ
سبع ايات من القرآن متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القرآن يسبح ويهلل بقدر الفاتحة وهذا
مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطانة قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع وساير انواع الاقيسة الطردية

وعندي ان الاشتغال بامثال هذا مضيع الوقت العزيز ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم العاقل
ومما يشين هذا الدين الرفيع بل هو صد للمسترشدين عن سبيل الرشد وسالكي الحق ورده في الدين وفضله
في العقل والله العاصم منه   ومن الاحتجاج بلا دليل اى هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة
للنافي عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما
النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى
الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم اخبر عن اليهود والنصارى نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول
اليهود والنصارى ثم امر نبيه بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع
كالاثبات فان نفي وجوب صوم شوال وصلوة الضحى كوجوب صوم رمضان وصلوة الظهر في الاحكام
لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى حكما من النفي او الاثبات يلزمه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل
ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثباتا لذلك الشيء فان قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون اثباتا للنفي فيكون دليلا
على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات   قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل وهذا مع هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع
يقول قل لا اجد فيما اوحي الى محرما لانه مقال [illegible] بعموم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا
يشنعون في السائبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري عليه السهو والعجز
بخلاف البشر فان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه
وكيف احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا كذا في شرح المنار ومن يدعي في العمل
بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يعمل بغيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم على
الكفرة على ذلك بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم واتباع الامة صاحب الوحي ورجوع العامي الى قول
المفتي والقاضي الى قول العدول ليس من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام
المعجزة توجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بقول الرسول ووجوب قبول المفتي والشاهد ثبت بالنص والاجماع
فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا في حق المجتهد لانه لا يجوز له ان يقلد
غيره ولا [illegible] وقد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا الاحتجاج بلا دليل الا انه يقول
قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهذا يشير الى معنى موثر يعني ان القياس لا يوجب
الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويناه بايدينا قهرا وغلبة والعنبر يستخرج من البحر لكن

من بيع العددي لان هذا المانع قد عدم على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس في شيء وانما وجب في بعض
الاموال بالاثر ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس فوجب العمل بالقياس   وجملة ما يعلل له اربعة اقسام هذا اثبات
حكم القياس فانه لما فرغ عن بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه فقال وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل
لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة فمثال الاول اختلاف
العلماء في ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثبات كون
الجنس موجبا للحكم بالرأي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نقيسه بالرأي ايضا وانما يكون الجنس بانفراده يحرم
النسيئة باشارة النص ودلالته او اقتضائه لما بينا انه ثبت باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر و
الجنس على ما مر ووجد بالتحريم الربوا حكما تسوى فيه شبهته بحقيقته وهو ما روي انه عم نهى عن الربوا
والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع بانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة
بصبرة حنطة وغالب رأيهما انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز
البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجد في النسيئة شبهة الفضل ومن الحلول في احد البدلين لان النقد
خير من النسيئة وله حكم المال وهذا اي الحال يقابله ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف
صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله ولما وجد شبهة الفضل في النسيئة لا بد من ان يضاف الى سبب وقد
وجد شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا
بشبهة العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ كالجنس بحرمة النساء   وصفة السوم في
زكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل
على اشتراطه وعدم اشتراطه بالنص فعلم ان صفة السوم في الانعام التي هي النمو شرط لوجوب الزكوة عندنا خلافا
لمالك فهو يحتج باطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحن
نحتج بقوله عم ليس في الابل الحوامل صدقة ليس في البقرة المثيرة صدقة في خمس من الابل السائمة شاة فقيد
النماء شرطا لصفة الاختيار   والشهود في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عند
عامة العلماء خلافا لمالك فهو يثبت الشرط بعينه بالاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح
الا بشهود   وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا نظير صفة الشرط فان عنده يشترط فيه صفة
العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وشهادة الفساق لقوله عم لا نكاح
الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وللاطلاق

قوله عم لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص   والبتيراء هذا نظير الحكم
الركعة الواحدة عند شروعه صلوة تامة عندنا وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة فلا يجوز اثبات
شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها تمسك بما روي عن النبي عم انه قال صلوة الليل مثنى مثنى
فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة ومن انكر شرعيتها تمسك بما اشتهر انه عم كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في
اخرهن وبما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عم نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة
قط وبنوع من الاستدلال فان الشرع يثبت بسقوط شطر الصلوة فلو كانت الركعة الواحدة صلوة لسقط
في السفر الشطر ايضا ولما لم يسقط علم انه غير مشروع   وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر
انه واجب ام سنة بعد اتفاقهم انه مشروع ولا مدخل للرأي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة فصلوها الا وهي الوتر فحافظوا ولقوله عم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة لقوله عم ثلث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحية
والرابع تعديته اي الرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد الاجماع
ولا دليل فوق الرأي فيه فان قيل فجعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الخ وذلك يقتضي ان يتوقف
القياس عليه وتكون مقدمة على القياس وجعلها هنا حكم القياس وذلك يوجب تأخرها عنه ووجود منافاة بين
الامرين قلنا المراد من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها شرط
للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس   والتعدية حكم لازم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل
بدون التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعي يجوز ان يفيد التعليل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان
لا يفيد التعدية ويكون مقتصرا على محل النص وكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان
الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده وهو قول مشايخ سمرقند ومن تابعهم وعندنا الحكم في المنصوص لا
يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لاثباته قال المجوز ان صحة
تعدية العلة موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور وهو باطل
ولان التعليل لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج فاذا تعلق به الاثبات فان كانت الحجة عامة
اوجبت الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان الدال لكون الوصف حجة من الملائمة والتأثير
او دلالة او العرض على الاصول لا يقتضي التعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعمومه باعتبار
خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل

وفيه بحث اذ الخصم لا يدعي ان الوتر ... منها ما في ركعة واحدة حتى يتم بوجه ما ذكره بل قال يجوز ... ص ل

التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة منتفية معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق
التعليل والجور قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا يفيد تعديته فان قالوا التعدية بالعلة
القاصرة تفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان عدم ما يلحق به بالتعليل
فاذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية لجواز ان يكون الحكم معلولا
بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فمعلوم لا نجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على
صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل فح ينقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر والتعليل
للاثبات م العلية التي لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل
ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب و
الشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل اخر فقال
بعض اصحاب الشافعي لا يجوز واظنه مذهبا لعامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض
اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في اخر باب حكم العلة في اصوله وانما انكرنا هذا لطلبه
اذا لم يوجد له في الشرع اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انا اختلفنا في اشتراط القبض في الذي
لصحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالرأي لانا وجدنا لاثبات القبض اصلا
وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فاشترط الشافعي التقابض فيه
اذا اتحد الجنس او اختلف وقال لانهما مالان يجري فيهما الربا فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب والفضة وقلنا
لا يشترط القبض في المجلس اذا اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان متعينان فلا يشترط قبضهما في المجلس كما في بيع الثوب
او الطعام بالدراهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاثبات م العلية لا لاثبات العلة لان اثبات العلة لا
ابتداء لا بطريق التعدية ان كان باطلا عند فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا وانما ابطل التعليل لاثباتها
ابتداء لان في ذلك نصب الشرع بالرأي وذلك لا يجوز اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب
لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها اثبات اصل السبب فكان في ذلك نصب شرع ابتداء بالرأي واما في
اثبات الشرط وصفته ابتداء فلان فيه ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط كان
معدوما ما قبله فكان اثباته رفعا ونسخا للحكم وكذا في اثبات وصفه لان وصفه من له وكذا الاثبات الحكم
ابتداء ووصفه لانه نصب الشرع ابتداء ووجه قول من انكر اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس انه
لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من
ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب

للحد المعنى المشترك بين الزنا واللواطة لا كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع
ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق
واحتج من جوز اثباتها بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا ابانة ما ثبت في الاصل بالمعنى
الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا نمنع قوله
يخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا
يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لسببيته لا للحد والاستحسان الخ ولما كان
الاصل الدائر على وجهين في حق الحكم ومنها القياس والاستحسان شرع في بيان الاستحسان وهو في اللغة استفعال
من الحسن وهو عد الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشرع اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا
الاسم لان الاستحسان انهم تركوا القياس بدليل اخر وهو على انواع قد يكون بالاثر كما في السلم فان القياس يابى جوازه
لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع مثل الاستصناع فيما فيه تعامل للناس بان امر انسانا ليخرز له
خفا مثلا بكذا او بين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا وسلم اليه الثمن او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي
عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل
تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر
ليطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الماء يتنجس بملاقاة الآنية
النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة والضرورة اثر في سقوط الخطاب
لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما في سؤر سباع الطير فانه في القياس نجس
لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سؤرها نجسا كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان
طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده
وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار انها
تاكل بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء
بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا يتنجس الماء
ولما صارت العلة الخ ولما بين انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها جعلنا الاهل الطرد وعدمه كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان

للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر
ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب
الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من
حيث الكدورة والفناء ومثال تقديم الاستحسان على القياس سؤر سباع الطير فانه في القياس
نجس وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح القياس الذي قوي اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فساده قولهم فيمن تلا اية السجدة اذا قرأ اية السجدة في الصلوة فان كان في اخر السورة
ان شاء ركع لها وان شاء سجد لها فان اراد الركوع يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط السورة فينبغي
ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجز نواها
او لم ينوها لانها صارت دينا فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كواجب المبسوطة والاوجز ثم اذا اراد
ان يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ ولا يجزيه في الاستحسان فوجه القياس
ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي
ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع
مناب السجود فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لظاهر الشبه و
وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا والركوع غير صفة الاول ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلوة
اظهر من القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا اثره الظاهر ان المامور به لا يتأدى بغيره مقصوده وجه
القياس بمقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يقتضي فساد الاستحسان وبيان
الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بطريق الابتداء بنفسه ولهذا لا يلزم
بالنذر كما لا يلزم الطهارة بالنذر وانما المقصود تحقق ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استنكفوا
عن السجود استنكافا وموافقة بالمقربين الذين بادروا الى السجود تعبدا وانكارا اخبر الله تعالى عن
الفريقين في مواضع السجود والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل به ما هو المقصود من السجود
فيسقط عنه السجود به بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل
واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى يا مريم اقنتي
جهتك على الا دخل فصار للاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الف والظاهر وهو اعتبار
نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي

١٢٠

وهو جعل غير المقصود شبيها بالمقصود وفي قوله فقدمنا القياس على الاستحسان الاول هو القياس الخفي
اشارة الى رد قول من طعن على قول ابي حنيفة واصحابه وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاستحسان قسم خامس لم يقل احد به سوى ابي حنيفة انه من دلائل الشرع وهو قول بالتشهي ونقل
عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ الاستحسان الذي ذكرنا فلا يتوجه الطعن على الاستحسان
نوع من القياس لا انه قسم خامس كما زعموا ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر
والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لان حكم
القياس التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيصلح تعديته بخلاف
الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره
فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما
اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا على البائع وانما البائع يدعي
زيادة الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر
الخصومات وفي الاستحسان يجب التحالف على البائع ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبائع ينكر التسليم عند احضار ما اقر به وهذا حكم تعدى الى الوارثين اي وجوب التحالف قبل
القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد
والاجارة اي يتعدى وجوب التحالف الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار
الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل
كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض في الاختلاف
في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع سلم
اليه فكان يمين التحالف ثابتا بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص
فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا الاجارة والاثر هو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
بعينها تحالفا وترادا وعند محمد يجري التحالف بين الورثة لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان
كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر لان البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده لان
وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير

بالغبن بزيادة الثمن والبيع بالغبن بنقصان عند حط الثمن   وشرط الاجتهاد ذاته المطاوع للشرع عطف على
القياس وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال
وشرط الاجتهاد ذكر اولا انه لا بد من بيان معنى الاجتهاد لتشهره بين الفقهاء وفي اللغة هو بذل المجهود لنيل المقصود
وقيل في الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وقيل هو طلب الصواب
بالامارات الدالة عليه   ان يحوي اي يجمع علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا
اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه و
قيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام
لا غير وعلم السنة بطرقها اي مع طرقها من التواتر والشهرة والاحاد ويحتاج ان يعرف نقل الخبر انه
ان روي بلفظ الرسول او نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغة وشرعا مثل الخاص والعام وساير
الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بمدارك مثمرة
للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا شرط لجواز الاعتماد
على قوله والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما
يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية ولا يشترط حفظها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ليطلبها
وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع احاديث السنة بل ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواعظ و
احكام الآخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كالصحيح البخاري
ومسلم وغيرهما واما الاجماع فينبغي ان يعرف مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما تجب معرفة النصوص
حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان
فتواه ليست مخالفة للاجماع   وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرائطه كما ذكرنا وذكر الغزالي
وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة واما علم الكلام فليس
بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام
وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم الاجتهاد هو الاصابة بغالب الظن حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب والاصل ان الحق في موضع الخلاف اي الخلاف الذي اختلفوا فيه وحكموا بالاجتهاد
واحد او متعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعية لا في العقلية الا على قول
ابي الحسن العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام التي لا يلزم منها الكفر
كمسئلة خلق القرآن وارادا به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى

قول الشيخ الاشعري وقول بعضهم والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني
وبعض متكلمي اهل الحديث ثم قال بالحقوق واختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم استوت الحقوق وقال عامتهم
كل واحد من الجملة حق ويروى عن ابن الشافعي رحمه الله انه قال بالحقوق وان المجتهد كلف العمل بغالب الراي
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما
توجه التكليف عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف بالاصابة تكليف
ما ليس في الوسع كما في استقبال القبلة فانه جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات
كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزتهم صلوتهم وصار تعدد الحقوق فيها باختلاف
في حق بعضهم حظر وفي بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل واحد منهم الآخر كما جاز في القبلة عند الاشتباه
ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يعين التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض
بلا مرجح ومن جعل الواحد احق قال انا لو سوينا بينها لبطل مراتب الفقهاء ولاستوى المجتهد وغيره وهذا
لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه
الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لتحقق له فيبقى الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهم
صاحبه الى حجته اذ لا مناظرة بين المقيم والمسافر في اعداد ركعات صلوتهما لثبوت الحقية على السواء
وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود وعنده
ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم
تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما مستويين فقال سليمان غير هذا اوفق للفريقين
ينطلق اهل الحرث بالغنم فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويقوم اهل الغنم على الكرم حتى
اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء وكان الحكم بينهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان
خلافه ولداود الرجوع الى قوله ثم انه خص سليمان بالفهم ومن عليه بكمال المنة في اصابة الحق حقيقة
فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود قد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذا
تشير بعضهم اما في شرعنا فلا ضمان عندنا في هذه الصورة بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل و
نقل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل كان هذا صلحا وما فعله داود حكما والحكم اقوى ويجوز
ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة الحق ولا يلزم منه ان يكون واحدا وما روي عن النبي عليه السلام انه قال
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد رفعه دليل على ان في الاجتهاد صوابا وخطا
وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا

اجتهد فيه برأيه فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهذا معنى قول الشيخ والحجة موضع
الخلاف واحتج ابن مسعود في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيه ما قلنا إجماع الصحابة فإنهم أطلقوا الخطأ
في الاجتهاد وكثر وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك إجماعا منهم على أن الحق من أقاويلهم
ليس إلا واحدا وأما الجواب عن قولهم لا بد في الاجتهاد من تعدد الحق عند من يصحح التكليف من بعد
الحقوق لأنهم ما كلفوا إصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد دون الإصابة فإن أصابوا ما عند الله أجروا
وإن أخطأوا عذروا وأجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وإن أخطأ بعضهم الحق فلم يلزم من هذا
تكليف ما ليس في الوسع كمن أمر خدامه بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد إلى جانب في طلبه صح هذا الأمر
وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للأمر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء
ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئا ابتداء أي في اجتهاده وانتهاء أي فيما أدى إليه اجتهاده عند البعض
وهو أبو بكر الأصم والمريسي قال الشيخ أبو منصور حتى لا يصح عمله به وبعض مشايخ العراق فيه ولكن يحط عنه
الإثم والخطأ وإنه مصيب ابتداء أي في حق العمل مخطئ انتهاء أي في إصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن أبي حنيفة
فإنه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد وفصل بعضهم الاجتهاد في عصر النبي عم
في زمن النبي عليه السلام لا يجوز لأن المصير إلى الصواب بالضرورة والاجتهاد في عصر النبي عم لإمكان الرجوع إليه والجمهور على أنه يجوز
لمن بعد عن النبي عم استدلالا بحديث معاذ والأولى أن لا يجوز لمن كان بحضرته عم قبل الإذن صريحا
ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة أي تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته
لمانع الإطلاق أن العلة متى ورد عليه نقض يبطل وهو التخلف لمانع لأن المستنبط لا يصح علة واختلفوا
في تخصيص العلة فقال أبو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص وغيرهم يجوز تخصيص العلة المستنبطة
وهو مذهب مالك وحنبل وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير أبي زيد لا يجوز وهو مذهب الشافعي
وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فأما في العلة المنصوصة فقد اختلف القائلون بعدم الجواز في المستنبطة فمنهم
من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بأن العلة أمارة على الحكم بجعل الشارع وأن يجعل أمارة في
بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها أمارة كتخصيص العام لأن الأمارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء أمارة للمطر وقد يتخلف
المطر عنه في بعض الأحيان ولا يدل ذلك على أنه ليس بأمارة وبأن تخصيص العلة المنصوصة جائز فإن
الشارع جعل الزنا والسرقة علة للحد والقطع وهو يوجد في الصبي والمجنون ولا حد ولا قطع وما قال منكرو
التخصيص أن التخصيص نقض غلط لأن النقض إبطال على سبيل المضادة كنقض البنيان والتخصيص

بيان أن المخصوص لم يدخل في العموم الأول أن التخصيص جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولا المعدول به
عن القياس بالسنة أو الإجماع أو الضرورة أو الاستحسان مخصوص منه بالإجماع ولأن المعلل ادعى أن هذا الوصف
علة فإذا وجد ذلك الوصف لا حكم له احتمل أن يكون العدم لفساد العلة فيناقض واحتمل أن يكون
العدم لمانع مع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب أن يعمل بأنه أبدى مانعا صالحا وإلا فهو مناقض واحتج
المنكرون بأن جوازه يؤدي إلى نسبة التناقض إلى الشرع وذا لا يجوز بيانه أن من قال إن المؤثر في حكم هذا الوصف
بعد ما قال إن الشرع جعله علة وأمارة على الحكم أينما وجد حتى مكنه التعدية فمتى وجد ذلك الوصف ولا حكم له
تبين أنه لم يكن أمارة على الحكم شرعا فكأنه قال هو دليل وأمارة وليس بدليل وأمارة وهذا تناقض بخلاف
النص العام فإنه بالتخصيص تبين أن المخصوص غير مراد بالعام وفيصل هذه المسألة يبتني على أن
المعاني هل لها عموم أم لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة كعمومها وعندنا لا عموم للمعاني
لأن المعنى واحد وإنما يتعدى له فلا يقبل التخصيص ولأن تخصيص العلة يؤدي إلى تصويب كل مجتهد
لأن صحة الاجتهاد إنما تثبت بعد تأثيره وسلامته عن المناقضة فإذا جاز تخصيص العلة أمكن لكل
مجتهد إذا ورد عليه نقض في علته أن يقول خصصت علتي لمانع فيتخلص عن النقض فلم يكن اجتهاده عرضة
للخطأ والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وللخصم أن يقول
إنما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد إذا قبل منه بمجرد قوله خصصت لمانع أما إذا شرط بيان مانع صالح
للتخصيص فلا يلزم ذلك إذ لا يتيسر لكل مجتهد أن يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا ولئن
كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا إلى تصويب كل مجتهد لكان مذهبكم وهو من جعل عدم الحكم في صورة التخصيص
لعدم العلة مؤديا إلى التصويب أيضا لأن كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها بدليل يمكن أن يدعى صحتها غير
منقوضة أيضا لكنكم تنسبون عدم الحكم إلى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن ننسبه إلى المانع وإذا
كان كذلك يمكن لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض أن يقول قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف
أو نقصانه فيتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا
عندكم وذلك أن تقول المعاني تفسير التخصيص وأما قولهم إن العلة أمارة الخ فغير صحيح لأنها أمارة بشرط أن
لا تنتقض كما أنها أمارة بشرط أن لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب لأنه لم يجعل
أمارة بشرط أن لا يتخلف المطر عنه أصلا وكذا اعتبارهم بالعلة المنصوصة فإن التخصيص فيها لا يجوز أيضا
عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة . وبيان ذلك أن بيان الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم وعدم
الحكم عندنا على عدم العلة في الصائم الناسي إذا صب الماء في حلقه فإنه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم

علته القياس فان صومه لما فسد مع فوات الركن جعله من افراد التخصيص فان امتنع حكم هذا التعليل ثم المانع
وهو الاكل ونحوه لعدم تمام علة صومه فان ما اطعمك الله وسقاك منع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم
العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى
الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والمانع ليس في معناه لان
الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى من له الحق فيبقى معه استفوات ركن الصوم به ويبنى
على هذا تقسيم الموانع الى مبني من اجاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي خمسة الاقسام مانع
منع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد البيع فيه لعدم المحل ومانع منع
تمام العلة كبيع عبد الغير فانه منع تمام العلة في حق المالك لعدم ولايته الا انه قد علم وان كان العقد تاما في
حق العاقد ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو انطلقت بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع منع تمام الحكم
كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء ورضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا
يتمكن من الفسخ بدون القضاء والرضا لكن غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد والعلل الطردية
ونوع لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلا عن
الدفع فقال والعلل نوعان طردية ونوع مؤثرة ولا صحيح بالطرد وان كان فيه سد الا انه مال اليه عامة اهل
النظر ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم ضروب اي انواع من الدفع
اي من الاعتراضات اما وجه دفع العلل الطردية فان يدفع بالاشياء احدها القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
وهذا القول يلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف
احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كالصلوة فيقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وان التعيين واجب ايضا ولكن التعيين ليس
التعيين محل النزاع حتى ان الاطلاق تعيين ام لا فعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
وعندنا هو تعيين الشرع لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاحم صار الاطلاق النية
فيه بمنزلة التعيين لان التعيين ساقط فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه
كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وانا نجوزه بالاطلاق النية على انه تعيين وانما قدم القول بموجب العلة
لانه يرفع الخلاف عنا وحيثية علة المستدل فكان احق بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق

ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار لما كان للبائع يمنع ثبوت الملك للمشتري صح

وحصول المقصود واشتغال بالا يعنيه والمانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة وهي امتناع السائل بل
عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في
الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل فان منع عليه
مكان سبيله الانكار ولا يسعى له الى غيرها الا عند الفروع ومنع تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لانه
لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه
الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه احدها ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم
ان الوصف الذي يدعيه علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية الثالث في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للعلية لا اسلم
ان الحكم ثابت والرابع في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بذلك الوصف
بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان
الممانعة في نفس الوصف تمنع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم اليه هي
منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في
الفرع وهو الاكل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الكفارة جناية لا بالجماع
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطء حلالا بعينه ومثال الثاني قولهم في
تعليل اصحاب الشافعي لاثبات الولاية للاب في تزويج البكر البالغة جبرا انها جاهلة بامر النكاح لعدم
الممارسة بالرجال لانا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع
اخر سوى محل النزاع او قولهم في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لانا لا نسلم ان المالية والتقابض
فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه بني على الخطر والعزة فيختص جواز البيع فيها
بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح لانا لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان الشيء متى اشتد
اليه الحاجة الاطلاق دون التضييق بزيادة شرط ومثال الثالث قولهم في تعليلهم لمسح الرأس بانه ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم ان التثليث هو السنة في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام
الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله من جنسه كاركان الصلوة الا ان فرض الغسل لما استوعب محله
صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على
قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه

عند الدخول في ملكه لعدم المقتضي كان العدم لانه الحكم الاصلي وهو عدم العتق في ابن العم عند عدم
المقتضي اذ العدم لا يصلح موجبا لشيء بل لعدم الوراثة وعدم المحرمية ومفسد الوضع اي الثالث
من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم كتلقي التضييق
من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة
تخطئة بمجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض او بزيادة وصف يدفع به النقض فاما فساد
الوضع فيفسد القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى
الانتقال الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام
احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على انقضاء العدة وعلى انقضاء العدة
كردة احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد في وضعه لان الاختلاف
اثبات باسلام المسلم وهو الحادث فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي هو حادث
لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا مبطلا فكان
الوصف نابيا عن الحكم والمناقضة اي الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي تخلف الحكم
عن الوصف المدعى علته سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه
عن العلة لا لمانع وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان الطرد لما انتقض بالنقض لا يجد المجيب بدا
من المخلص عنه الا ببيان الوصف وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى
بيان المعنى ومثالها ما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة
فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب اي هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان مشروطتان للصلاة ولا يشترط فيهما النية فيضطر
المجيب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي
غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة والمحل الذي قامت به النجاسة هو المحل الذي لم يجب
غسله واذا ثبت انه حكمي كان مثل التيمم الا انه يعني التعدي في التيمم من الآلة وفي الوضوء من المحل فيشترط فيه النية
كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى لان
المقصود منه ازالة العين النجسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية وقلب الآلة بالماء مطهر
ومزيل بطبعه لانه خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا اذ الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره

وجه كونه من وجهين الاول
ان العدم وان لم يكن علة
للوجود لكن لا نسلم انه لا يكون
علة للعدم الثاني انه خالف
كلامه قوله وعدم المحرمية
منه ل

كذا ذكر ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة في وصف الطهارة وذلك في ان يكون مؤثرا في غيره واذا كان
كذلك لا يحتاج المطهر من غير نص واما قوله هو تطهير حكمي فمعقول المعنى الثابت في المحل هو صيرورته
موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه
على ما كان والنية شرط للعمل الغير بالماء لا للحدث النجس في المحل وكان غسل هذا المحل مثل غسل
النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة في المحل غير معقول
المعنى فيحتاج الى النية ليطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وللخصم ان يمنع كونه غير ملوث واما كان
كذلك الا لو كان المنزل نجاسة حقيقة فاما لو كان حكميا فازالته ايضا حكمي فيفتقر الى النية ولا يقال
المسح في الوضوء مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فيجعل الشرط فيه
النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل الساري به
الحدث اليه كما في سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا ولما قام
مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية واما المؤثرة اي اعلم ان العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق
فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدم
العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى يذكر في الاصل ولا يوجد في الفرع اما المناقضة فلا ترد
على العلل المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع وهي لا تحتمل التناقض فكذا التأثير
الثابت بها لان في مناقضتها مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة
لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة
لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما
ثبوته بعلة اخرى فيجوز لان التعليل لم يقع لايجاب علة اخرى ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها و
حاصله يرجع الى ان التعليل للحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلة مستقلة جائز عند الجمهور وانكره بعض
اصحاب الشافعي والمعتزلة وعليه بنى اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة
فمن منع تعليله بعلتين لزمه القول باختصاص العلة واشتراط العكس فيكون عدم العلة وقيام الحكم
مفسدا للعلة ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس ولا يلزمه فساد العلة واما
المفارقة فقد اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا والشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقه المسئلة
وعليه اكثر فقهاء خراسان وغيرهم وذهب المحققون من اهل القياس الى انه اعتراض فاسد لا يبطل
به العلة لوجوه بليغة احدها ان السائل جاهل في موقف الانكار الى ان يشتمل الحجة لا في موضع الدعوى

فاذا ذكر في الاصل معنى او اسقط مدعيا ولم يبين سايلا فهذا اتحاد زعمي فلا يجوز ذلك والثاني
ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى
فبان في الفرع عدم الوصف الذي يروم به السايل الفرق ان سلم لم انه علة لا ينفي الحكم في هذا المحل
لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يزعم انه علة فلم يتوجه سؤال بل
انفصال بالمسئلة فكان الاشتغال به عبثا والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السايل فاذا ذكر
من الفرق الا ان اراد بعدم العلة وعدم العلة لا يصلح علة على عدم الحكم عند مقابلة العدم
بمعنى اذا لم يوجد دليل اخر يوجب وجود ذلك الحكم قال صدر الاسلام المعارضة من افسد الاعتراضات
وقال شمس الائمة المعارضة على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع لكنه اذا تصور
مناقضة القصر فكيف لا اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة بحث وقع ذلك النقض
بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حتما
اذ لا مراد لها بمعنى يرد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من
بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا ما اذا لم يسل بعضا فانه خارج نجس وليس بحدث فيعلل
حدث من السبيلين بالاطلاق فيدفعه بالوصف اي بمنع الوصف بان يقول الامام ان ذلك خارج لان الخروج هو
الانتقال من باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان البادي اذا لم يتعد في محله فان
تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا
لا خارجا ثم يدفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف وهو الاثر فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع والحاقه بالتطهير حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما يخرج
من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي وهذا معنى قول الشيخ ووجوب التطهير باعتبار ما يكون منه اي باعتبار
ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء
الاربعة كمال القول واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن المني اصابه البدن من الخارج فانه
يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهنا كذلك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
واثبات الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة
ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا ويدفعه ثالثا بالحكم اي عند صاحب الجرح السائل اي يورد
على العلة المذكورة نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج منه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينقض
طهارته ما دام الوقت باقيا وما دام يصلي الوقتي وما سبقه من النوافل فندفعه بالحكم اي يرفع

النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول الامام انه لا يجوز تيسل مو حدث
ولكن باخر حكمه اي بتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف وهذا لم يجز له
المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه كما في البيع
بشرط الخيار ويدفعه بالغرض اي بدفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق
الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من غير السبيلين حدث فاذا
لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه في الحدث الذي اذا لم يكن قادرا
عليه ولا فرق الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا ههنا اي في مثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير
السبيلين فانه اذا دام يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع
مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل
فلا يكون ذلك نقضا والمعارضة اعلم ان الدفع على العلل المؤثرة طريق صحيح وجهان
احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان
يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه ثم اعلم ان بعض الجدليين ان المعارضة
غير مقبولة لان السائل منتصب للمنع لا مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فان شرع في دليل اخر وسلم
دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تنتهض حجة ما لم تسلم عن المعارضة
بدليل ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة وكان اعتراضا صحيحا ولان المعتمد في القياس
غلبة الظن وبالمعارضة يفوت حتى يترجح احدهما ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة
وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل باطن الشيء ظاهرا
والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة
والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا النوع
من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما
اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت به علة مثاله
قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا
القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يتعادلان على الذكر
والانثى والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه اذا ورد نوعه بهذا الطريق
بعد وروده بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا التعليل

لان الشيء لا يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه ايضا كالدخان مع النار وانما يصح هذا المخلص
اذا اشتبه ان الشيئين مثلان متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا
الزوج الثيب   والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا
لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف الذي حين كان شاهدا عليه
ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك صار شاهدا على خصمك
كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف
يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
وما ينفيه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم
الآخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة
وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد فيه على وصف المعلل على وجه يكون الزائد تفسيرا لذلك الوصف
الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلم يسمى
انه يتعين في هذا الوصف لعدم تعيينه بعاعن شرطه تلبيسا علينا فنحن نصرنا الصوم المذكور بعد
تركه الخصم وبيناه بمحل النزاع كما ذكرنا في المتن فكان معناه هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع   لكنه
اي القضاء يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل
المؤثرة بمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تاثيرها بدليل
مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان
التاثير كما يدفع المناقضة وانما يورد القلب على العلل الطردية حقيقة بوجه ما ذكر صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني على كل طرد ما لم يظهر التاثير   وقد قلب
العلة من وجه اخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي في الشروع في صوم النفل وصلوة
النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بالافساد لانه عبادة وهي الصلوة او الصوم لا يمضي في فاسدها
يعني اذا افسد لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب المضي
فيه بعد الفساد فيجعل ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فقال لهم
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما
باعتبار انه لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فيجب ان يستويا فيه ولما ثبت استواؤهما
والنذر ملزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما عملا بقضية الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف

من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا للخصم فيما ادعاه من الحكم المعلوم لمخالفته دعوى المعلول لانه لما ثبت
الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل انه فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض
لحكم المعلول لان المعلول لا يعني التسوية لتكون اثباتها مناقضا لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة
ولان الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصوم و
الصلوة   وسمي هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة
فان نورها يرد نور بصر الناظر بما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها وهذا النوع
من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا يصلح وعليه نوع العكس في هذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام
القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على
خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف   والثاني المعارضة الخالصة اي
التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيه
بذلك مقابلة بحقه ويشبه طريق العمل الا بترجيح احد القياسين على الآخر كقول اصحاب الشافعي المسح
ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا نفي
لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد الكمال كالغسل وهذا احد وجهي القلب وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه
لان الخلاف في التكميل بالتثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب ولكن ايراد فخر
الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة ولهذا
قيل انه احد وجهي القلب وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة
ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة وبايراده في هذا الموضع لا يحدث الخلوص
او بتغيير اي عارضه بنقيض ذلك الحكم لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها
لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة فيما يرجع الى المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة فيها تغيير لان النزاع
في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فصحح انهما اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بسبب
خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض النص فان الخلاف باق في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية
الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبهذا الطريق يصير الحكم في هذه

المعارضة وهذا نوع من العكس الذي مر او في حكم غير الاول اي يعارضه السائل بحكم لا يخالف الحكم
الاول صورة ولكن فيه نفي الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها الخبر
بموته فاعتدت ثم تزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش
صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو
تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في
الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثباته للاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان
ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه
لانه لو ثبت من الحاضر لا ينفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والترجيح للصحيح فعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه
فكان الولد له كما لو كان لكل واحد من الزوجين فراش فاسد واحدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر
كذا هنا فظهر به فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا
فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة
اولى بالاعتبار من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر
السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجتهد وذلك باطل اي
هذا النوع باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه
المجتهد لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لما بينا ان حكم
التعليل ليس الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وان كان متعديا كانت المعارضة
فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع
الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند
عدم [illegible] يصلح دليلا عند مقابلة [illegible] مسألة ما اذا علل المجتهد في جواز بيع الجص بجنسه متفاضلا
بانه مكيل موزون بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة فعارضه السائل بان المعنى في الاصل الطعم وكونه
فرع ولكنه الاصناف وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز
ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لا لان
الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار انهما اذا فسد [illegible] صح ما ادعاه احدهما على بطلان الاخرى

ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذا لم يكن الكيل علة والطعم علة ولهذا لو نص
الشارع على ذلك جاز وانا اجمعنا على فساد احدى العلتين بمعنى انه لا تصح العلة الاخرى وانما نفى
كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا بصحة علته لجواز ان تكون الصحة لكل لان التعليل
بعلل شتى جائز فاثبات الفساد بصحة الاخرى باطل فبطل المعارضة وكل كلام الخ اعلم ان
المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة كما بينا وموضع الفرق بمعنى
صحيح في نفسه فيلبس السائل وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه و
اصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل على سبيل المفارقة ولا يقبل منه فاذكره على سبيل
الممانعة لتكون معارضة صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد
المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق يعرف من الراهن بلا في حق المرتهن فكان باطلا كالبيع
فقال السائل من اصحابنا الطرد الفرق بينهما [illegible] البيع ان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول
بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينفذ لازما وهذا الفرق معنى صحيح ولكنه لا يقبل لانه صور [illegible] ولا ايراده على الفرق
وهو ان يقول يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل
دون تغييره ونحن لا نم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع توقف
ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع [illegible] من الراهن بالاجماع حتى
يتوقف الى ان يسقط حق المرتهن او اجازة المرتهن ثم البيع كما في الاقرار وانت في الفرع وهو
الاعتاق تبطله اصلا فما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في ابتدائه
حتى لو رد العبد الاعتاق لا يرتد ولو ارتد [illegible] المولى ان يفسخ لا يفسخ [illegible] هو تغيير لحكم الاصل لان
الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة الخ لما فرغ الشيخ عن بيان
المعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت كان السبيل
فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يات المجتهد بالترجيح صار منقطعا وان رجح عليه فللسائل ان يعارضه بمرجح
عليه فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجتهد واعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية ولا تجري فيها ما
في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المصير هو النسخ ان عرف التاريخ [illegible] والا وجب المصير
الى دليل اخر او التوقف كما عرفنا ولا يقع في معلوم ومظنون اتفاقا لانه لا [illegible] للظن في مقابلة العلم
وهو عبارة عن فضل احد المثلين [illegible] توسع لانها ذكر [illegible] الترجيح

قال الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيء حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير
موقعا له عن بيان زيادة احد المتماثلين على الآخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دليلا
بنفسه قال الترجيح بكثرة الادلة لا يقع عند عامة الاصوليين لان الشيء انما يقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام
مثله اليه كما في المحسوسات ثم بين عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال
بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الادلة
واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به ولان المقصود
من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله وجوابه
ان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم فيسقط الكل بالتعارض قوله حتى لا يترجح القياس بقياس آخر
الى قوله وانما يترجح القياس بقوة الاثر شبه قوله لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده وانما يترجح القياس بقوة الاثر
من علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا
او حقيقة لا بنص آخر او حديث او قياس ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا يترجح احدهما
بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وبانضمامه يصلح
ترجيحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس لان القياس من حيث هو يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن
حجة في هذا الموضع وكذا لا يترجح صاحب الجراحات اي كما لا يترجح القياس بقياس آخر ولا النص بنص آخر لا يترجح
صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ
وجرحه آخر عشر جراحات كذلك ومات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين وتتحمل عنهما العاقلة
لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضا لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح
ولو قطع احدهما يده والآخر حز رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته لا الآخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل
من فعله وهو انه لا يتوهم حياته بعد فعله بخلاف فعل الآخر وكذا الشفعاء اي كما لا يترجح
صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة فلما ساواه صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق
الشقص اذا بيع المبيع في الشفعة وصورته دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها
فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة
حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاجماع لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي
فالشقص المشترى اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وعندنا يقضى بالمبيع بينهما
انصافا لا بقدر نصيبهما لان علة الاستحقاق هي الشركة وبكل جزء توجد الشركة وان قلت وهي علة تامة

للاستحقاق وما ذهب اليه الشافعي غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولدا من العلة وهي الملك و
منقسما على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الشرع اياه مقارنا للعلة وكذا
الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها
علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام يكون نصبا للشرع بالرأي وذلك فاسد والشقص الجزء والنصيب
واما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع
بها الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح
بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى
كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح على القياس كما بينا في سؤر سباع الطير ونظيره في الخبر
فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول وجب ترجيحه بما يزيد في معنى الاتصال من الاشتهار وفقه الراوي وحسن
ضبطه واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره و
رجوع اثره الى الكتاب والسنة والاجماع لثبوته باصولها التي هي الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد
قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة وهذا كقولنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قول اصحاب الشافعي انه صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد يتعدى
الى الودائع والغصوب والبيع الفاسد اي سقوط التعيين فيها مؤثر في حكم لازم موجود في المعاملات
وسائر الوظائف كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج
حتى لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا ادى الوديعة او المغصوب الى المالك يخرج
عن العهدة باي جهة كان ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا المغصوب باي جهة كان حتى اذا باع
من المالك او وهبه له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم
وكذا رد المبيع في البيع الفاسد على البائع كالمغصوب باي وجه كان يقع عن المستحق لان الرد مستحق فانه
مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي وجه اتى به يقع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله
معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد
كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة والجوارب اولى من قول
اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد لصحة وصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة
وغيرها ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية الا الغسل فيترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب

ان معنى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر
لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة
علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تأكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات
على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان
كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا
او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة وهذا اقوى من القسم الثاني قال شمس الائمة وما من نوع من هذه
الانواع اذا تدبرته من مسائل الاصول الا ويمكن تقرير النوع الآخر فيه ايضا وهكذا في التقويم و
ذلك لان الاقسام العلمية راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة
التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع
الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا او منعكسا بان وجد الحكم عند
وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فقال بعض المتأخرين
لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا
لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به وكادة تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه
اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح آخر من
الانواع العلمية كان ذلك مقدما عليه ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره
فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس فما ليس بمسح كغسل الوجه واليد و
الرجل ... قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن   واذا تعارض ضربا ترجيح الخ اعلم
ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه
ثم تقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في معنى راجع الى الذات والآخر في وصف
في الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق
وجودا من الحال رتبة فاوقع به ولان الحال قائمة بالذات تابعة فلو اعتبرنا الحال على مخالفة
الاول لكان التبع مبطلا للاصل وذا لا يجوز بيان هذا انا اذا ... بان صنعة الغاصب
بان احدث في المغصوب صنعة متقومة ومعنى ما يزداد قيمة العين به كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة

فذبحها وشواها انه ينقطع حق المالك عن العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا لان الوصف الحادث في المغصوب
بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى
اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالآخر بالقيمة فجعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار
لان حقه في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها مع الوجه الذي حدث فيه غير متغير وهو
المراد بقوله لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه وحق المالك في العين قائم من وجه دون وجه لانه هالك من وجه
لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة من وجه اما
صورة فظاهر واما معنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لما اريد به فيثبت
ان العين هالكة من وجه والهالك لكنه من ذلك الوجه مضاف الى صنعة الغاصب لانه فعله فصار
ضامنا بقوله فصار الحادث بفعل الغاصب قائما من كل وجه وحق المغصوب منه قائم من وجه هالك
من وجه فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه كذا في شرح التقويم
وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا
والاوصاف اتباع والجواب ان ما ذكره ترجيح الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب
الحال   والترجيح بغلبة الاشباه الخ اعلم ان وجوه الترجيح الفاسدة اربعة الاول الترجيح بما يصلح
علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع بأحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو
صحيح عند عامة اصحاب الشافعي ذكره صاحب القواطع في ادب القاضي وهو لان القياس لم يجعل حجة الا
لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا
باطل عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار
ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب ترجيحا بخلاف كثرة
الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هاهنا
فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان
من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم
من وجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما الى صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول
الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد والوالد فانه لا يجري القصاص
من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فالشبه بابن العم اولى فلا يعتق كابن العم وهذا باطل

لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يكون والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة
مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود
من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق للمقصود وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص
لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام
احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود من التعليل عندهم حتى جوزوا التعليل بعلة قاصرة فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي لا يقال ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية
على القاصرة وقالوا انهما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم مقصودا لرجحت المتعدية
بعمومها على القاصرة ولم ترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض
اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس بوصف الوصف اذ الجنس شرط عندهم
قالوا ان علة ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تأثيرا من ذات وصفين ان
لعدم توقفها في اثارة الحكم على شيء اخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل
والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في
البيان فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في
الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد ينضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها
هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة مندرج
فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر ويحصل الوقوف
ببيان ما ذكرنا على ما سواها من الوجوه الفاسدة فصل في الانتقال في الاشتغال بما يصلح لها
اذا ثبت مع العلل بما ذكرنا ان ما ذكرنا من وجوه الدفع الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال
من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم
اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات
العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا مثال الاول اذا علل بوصف
ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم
ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكرنا من العلة ولا يقدر على اثباته
بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم فان قيل ليس الا به وعلى هذا

اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يقع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل كما اذا علل بقياس
فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل
باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد حجة
فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا ان
الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والبيع والاجارة
فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان يمكن في الرق بسبب
هذا العقد لان العتق يستحق للعقد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر فيقول لو اوجب بهذه العلة ان لا يوجب
هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان
نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه فكما ان ثبوت الحرية من كل الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه
وهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات
حكم اخر بتلك العلة ومثال الثالث قولنا لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يمنع معنى يمنع من
الصرف الى الكفارة كالبيع والاجارة يعني لو قال الخصم انا ما اقضيا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه
يقيم معنى يمنع الصرف الى الكفارة وهي صيرورته كالزائل عن ملك المولى او كفاية المنفعة فقلنا
لا يمنع كالبيع والاجارة فان البيع بشرط الخيار زائل عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو مات
من له الخيار لزم البيع وفي الاجارة فات المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف الى الكفارة
لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة وان كان فوت حق المولى كفاية المنفعة لانه صار اخص بمنافعه و
مكاسبه او كالزائل عن ملك المولى من وجه ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة
اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع
فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم عليه السلام حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية
بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان
الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر
الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان
مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا فلو جوز هذا الانتقال
ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا الزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به احترازا عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى

فاما ما احتج به الشافعي رحمه الله فليست من هذا الفصل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه اراد
بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المحبوسين و
قتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق الشبه والمجاز فحج كان اللعين محجوجا بتلك الحجة
الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه و
الالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه. وهذا الانتقال حسن عند قيام
الحجة الاولى وخوف الاشتباه قال الحبيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلتبس يجوز له ان يتحول
الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك دليل على
ضعف احدهما او بطلانه وهذا معنى قول الشيخ وبحاجة الخليل صلوات الله عليه وهو حجة لا الانتقال فاعلم
ان الانقطاع على اربعة اوجه يظهر بالسكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر وان يجحد
ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة قال محمد مثل هذا نزل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد
التسليم فانه يعلم ان الناس يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي
قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار ما
اراده فكان بمنزلة العجز عن اقامة الحجة على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلل دون السائل ان ناظرتم في
الميزان   **فصل** جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع شيئان
الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل و
الشروط وقد مر بهذا المقام بقوله ونتابعهما في باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس عندنا
وغيره اما الحكم المنادي عليه ما عرف قبله   واما الاحكام فانواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة
ينصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده
ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص
به احد كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفراش وارتفاع
السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة واما ينسب الى الله تعالى تعظيما وذلك ان الله تعالى عن
ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل
سواء في ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد ليتعلق صيانة ماله بها
فلهذا ابيح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة او اهلها   كحد القذف
حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد

شرعه جزاء زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث
ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ويجري فيه التداخل عندنا بالاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة
واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند ان فيه حق العبد فيه خلاف الشافعي غالب فيجري فيه العفو
والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سببه تناول عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود منه دفع عار
الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص ولهذا
شرط خصومة العبد وكذا نقول هذا الحد يجب بالقذف بالزنا لانه الحاق بمحصنة الحق به تهمة الزنا فاوجب
الحد عليه ليكون عقوبة زاجرا عن الاقدام عليه حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار لم يجد ولما وجب
لنفي تهمة الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصة له وحيا ان الخلوص على الطهارة
بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة عرض المقذوف وللعبد في عرضه حق
وله حق ايضا فيثبت للعبد صرف حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب
الحق لله عز وجل وللعبد فعلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جناية على النفس
وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح لجعل الله عز وجل له ذلك فصار معظم
الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بحال بالكفر والكبائر ويتصف بالرق وما هو حق للعباد
لا يتصف به ويستوفيه الامام وما هو حق العبد فاستيفاؤه اليه ولهذا قال بل دليل على ان حق الله تعالى
فيه غالب   كالقضاء في القصاص يشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بالاتفاق والدليل على ان
فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يوجب جزاء الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد
والاجزية لا تجب الا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل
من هذا الوجه فعلم ان فيه حق العبد الغالب فانه رجح لهم والحكم في القصاص حق ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه
الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع   ومنها انواع اي العبادات بجملة انواع اصول و
لواحق وزوائد اي كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوائد فالايمان اي التصديق
اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يتغير مع السبب بحال والاقرار ملحق به حتى ركن في الايمان ملحق
بالتصديق ومعنى الاصل دليل التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فكان دليل الاقرار منضما الى التصديق
ركنا من الايمان في احكام الدنيا والآخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند
الله تعالى وهذا عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يقصر الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره
الكافر على الايمان صح ايمانه وفي احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وان كان قيام السيف على رأسه امارة

على انه غير مقصود بعينه لكن الاسلام بعده والتزام اداء الفرائض بتكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل
والاصل في فروع الايمان الصلوة وهي التي لم يخل عنها شريعة وهي عماد الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد
الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخضوع وهذا
شرعت شكرا لنعمة البدن وكلتاهما قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان
الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت بالحرص في النعمة وهو
المال والنعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال ومن دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل
ونعمة المال فرع فكان دونه بالنفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة التي هي جماد لا استحقاق
لها في التوجه اليها بوجه حتى سقط التوجه اليها عند خوف العدو والتبع والصلوة على الدابة والزكوة
صارت قربة بواسطة الفقير الذي لا حرمة استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو مستحق الزكوة حقيقة
فكانت دون الصلوة في الرتبة لان واسطتها اقوى فكان الخلوص في الاول ازيد منه في الثانية فكان معنى
العبادة في الاول اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم الصوم
بعدها لانه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين
الاوليين في الحرمة وتستحق القهر لميلها الى الشهوات وموصوفة بقبح فيها ولا قبح في صفة الفقير فكان
اقوى في كونها واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله عدوه الباطن كما ان الجهاد قهر
عدو الله عدوه الظاهر والى الاول اشار عليه السلام بقوله اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام
افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك ثم تتبعه الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال مخصوصة
في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم
لانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد عدم مواد الشهوات وضعف نفسه
وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة
الجهاد لانه فرض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل
العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن
مقصودة وعقوبات كاملة اي محضة لا تشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة
وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت جزاء جنايات
كاملة لا تشوبها شبهة الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وعقوبات قاصرة كحرمان
الميراث بالقتل ونسميها اجزية فانه من الكامل والقاصر جزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء

بما كسبا وعلى المثوبة كما في قوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فالمقصود معنى العقوبة نسميها اجزية اذ
يطلق اسم العقوبة يقع على الكامل منها ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل الم بظاهر بدنه بخلاف
الحدود وكذا لا يحصل نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة الا ترى انه يثبت
بالقتل الخطا فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص
لانه لا يليق بالحكمة اي عقوبة كاملة بجناية قاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي بقتله باطلاق الشارع
لانه يسمى حظرا والحظر سمة الخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير وثبت في حق
الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطاء جائز المواخذة لانه لا يعرى الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها
عليه في التثبت فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر كما تعلق به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة
الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة ولهذا القسم يحتمل اللفظ
على حقيقته ولا يحمل على الواحد ولا شك ان الحرمان في حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر وان لم
اذا رجع عن شهادته بان شهدا ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدا وقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص
جزاء على مباشرة القتل المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل رتب الحكم على القتل والموجود من هؤلاء التسبب
لا مباشرة القتل اذ المباشرة ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كالجرح فمات والتسبب ان يتصل
اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله وحقوق دائرة اي دائرة بين العبادة و
العقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة في الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير
والاطعام ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه ان يؤديها من غير ان يستوفي منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض
الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي متوقفة الى الائمة ويستوفى بطريق الجبر فكان في ادائها
معنى العبادة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجد
من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها
تجب على صاحب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لا تجب وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانتا مساويتين فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة
تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها
لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحقق فيه شبهة الاباحة كالحدود ومن جامع على ظن ان الفجر
لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعرفنا انها ملحقة بالعقوبات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق لانه لو كانت

جهة العقوبة فالاولى ان يسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذا الحال لم يثبت شبهة الاباحة فوجب السقوط كما لو وطئ جارية التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط الحد لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة لا انا نقول ما ذكره غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي تورث شبهة اباحة فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في رمضان بوجه كما لو قتل عبده بسيف مملوك له او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطء الجارية التي هي اخته من الرضاع لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فصلح شبهة مسقطة للحد وعبادة فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر سميت بها على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصائم واعتبار صفة الغناء فيمن تجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه وعدم صحة ادائها من الكافر حتى لو ادى الكافر صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالزكوة دالة على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيها سببا يدلان على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عمن تمونون لكن لما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما اشترط لسائر العبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا لانها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الاداء عنهما كالعشر وان كان الاصل فيها معنى الصدقة الى هذا اشير في الاسرار وكلام محمد ورواه وضح ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما بينا وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء كالزكوة حصل فيها معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفة لا يجوز بقاؤه عليه لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف لو ملك الذمي

ارضا عشرية يجب تضعيفه لان ما كان مأخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقة بني تغلب وما مر به الذمي على العاشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج الخراج مؤنة كالعشر لان النوع حكم بقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة الارض لجماعة المسلمين لانهم يذبون عن دار الاسلام ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون معنى عن حريم الاسلام كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم وكان العشر الذي صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا معنى المؤنة فيهما ثم في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة ولهذا قال عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا ولهذا سمي مؤنة فيها معنى العقوبة ولا يبتدأ على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه عليه لانه لما تردد بين العقوبة والعبادة لم يكن ابقاؤه على المسلم ابتداء بسبب معنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشك لان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فلا ينافيها من حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث انه يشرع على المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص فاذا كان كذلك لا يبتدأ على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقاؤه عملا بالوجه الثاني لان البقاء اسهل من الابتداء فالكفر ينافي العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر عليه ابتداء وبقاء وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن اي حق ثابت لذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة ونعمة كالصلوة والزكوة فان الخمس ثبت لله تعالى بحكم انه مالك الاشياء لا حق لاحد في الغنائم بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد يعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا لكنه اثبتها للغانمين جزاء معجلا فضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه مخالصة واو بصرفه الى من سماهم في كتابه وهذا انتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشارع في اقامة حقوقه ويجوز صرف الخمس الى الذين استحقوا الغنيمة لا كما ليس

فيه خمس لان الاستحقاق يحصل
كما عبد الله بن لال الوارث
ليطع الالحاق بخالف قولهم
كما عن ان يتصوروا قوله
المذكور لا يستحق عليه شيئا وانص النعلك
الواجبة اذا تعالى في جميع الحقوق
ان علينا الامتثال

عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لا تؤدى الى ملاك لها بعد لاحد منهم ويحل للغني اخذها لانه لما لم يجب
على الفقراء انه ظاهر لم يظهر من الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تطهير من الاوساخ باعتبار اداء الفقراء فلم تحل
لهم لفضلهم وشرفهم وحقوق العباد اي الحقوق الخالصة لهم نحو بدل المتلفات والمغصوبات في غير ملكهم
كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها وهذه الحقوق تنقسم اي هذه الحقوق
كلها سوى الكائنة حقا لله تعالى او للعباد الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ركن ملحق به للفقهاء
ثم صار الاقرار اصلا مستبدا اي خلفا عن التصديق في احكام الدنيا وهذا الحكم فيمن اكره على الاسلام
وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء التصديق والاقرار منه
شرطا للايمان في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار منه لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صارت تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام في الذي يسبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت
حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك الطهارة بالماء اي كما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والتبعية خلف عنه فكذلك في
شرط الصلوة الطهارة بالماء او بالاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بالاصالة وكذلك هذا الخلف عندنا مطلق
يعني ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في
الماء وعند الشافعي هو خلف ضروري اي بسبب خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واستيفاء الوقت من الذمة
فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز اداء
الفرائض بتيمم واحد لانه يثبت بالضرورة فيقدر بقدرها واعتبار كل فريضة ضرورة اخرى ولم يجز
التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف هلاك نفسه لان
الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك وجوز التيمم في الاناء اذا صح خلطه بماء وللاناء نجس ولم يجوز التيمم وشرط
طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا لما كان التيمم خلفا مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي
حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز والطهارة فيجوز جميع الصلوات بتيمم واحد
ولم يجوز التيمم في الاناء لانه ثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كأن لم يكونا
ولا اصل فيه قوله ثم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب عند ابي حنيفة و
ابي يوسف رح وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم ويبنى عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر
لا يجوز لان التيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل العدول ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف

كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود صلوته على المومي وعند محمد لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة
كان شرط الصلوة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل
والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته يعني ان الخلف شبه ما شبه الاصل والاصل لا يثبت بالرأي
بل بنص او دلالته واشارته واقتضائه فكذا الخلف وانما اراد به ان ثبوت الخلافة بالرأي
وشرطه عدم الاصل اي وشرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل صح
للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا
للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن
موجبا للتيمم وكذا يمين الغموس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا لما هو خلف عنه
وهو الكفارة والحلف على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا انعقد موجبا للبر فكان موجبا للخلف وهو الكفارة
وهذا معنى قوله ثم ويظهر هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء وكذلك سائر الابدال لم تشرع الا
عند احتمال وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا
للخلف وهو الاشهر وكذلك من اسلم في آخر الوقت وقد بقي مقدار ما لا يمكنه اداء الصلوة فانه يجب القضاء
خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت وقد مر بيانه واما القسم الثاني فاربعة
يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو اما ان يكون مؤثرا
في اثبات الحكم او لا فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثاني اما ان
يكون علما على وجود الحكم او لا والاول هو العلامة والثاني السبب كذا قيل ولا وجه له لان الحصر لا يسع الا بعد
الاول السبب وهو في اللغة الطريق الموصل الى الشيء قال الله تعالى فاتبع سببا اي طريقا موصلا اليه
وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل الى البيت والماء وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا موصلا الى
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود واحترز بقوله طريقا عن العلامة وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اربعة سبب حقيقي وهو ما
لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة ثم بين ظهوره عن معنى
العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلالة انسان سارقا على
مال انسان آخر ليسرقه او على نفسه ليقتله فيفعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد
تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول المختار
فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض

لان الولاية في ازالة الامن من الصيد مباشرة لا سبب فاذا امر بعده وتواريه عن اعين الناس وهو زائل
ولكن بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جان بترك ما التزم من الحفظ
فان اضيف العلة اليه اذا اضيف العلة الى السبب يصير للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل
سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة من المال والنفس حالة القود
والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكونه في معنى العلة لان السوق او القود
يحمل الدابة على الوطي فيما ذكرنا ولهذا كان تسببها على موافقة طبع السائق والقائد فيضاف فعلها الى المكره
مما يرجع الى بدل المحل واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص
على السائق والقائد وهذا سبب في معنى العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب المجازي كاليمين
والتعليق واليمين بالله تعالى اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار يسمى يمينا
سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمتنع بالتعليق نفسه
عما يمنع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجود المنذور مجازا
لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحصيل الشرط وكذا اليمين بالله تسمى سببا للكفارة مجازا
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والوضع الاصلي من اليمين البر وهو الكائن بالله او بغيره والبر
قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده و
بدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لعوده وطريقا في الحال
لكن اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه
كقوله تع انك ميت وانهم ميتون وقوله تع ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناوله ايديكم فان المراد به البعض
وهذا عندنا وان جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة
عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار
تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان في الحال سببا
بمعنى العلة لم يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية قبل العقد
ليس في ملكه ليست محلا للطلاق والعتاق ولا بد للعلة من المحل وعندنا لما كان هذا يعني المعلق لم يكن
سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر وبعد ذلك
الخلاف في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا
والتنجيز يبطل من بانحراف بعد واصله الحكم كذا في الظهيرية فعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها

بعد الزوج الثاني ودخلت الدار طلقت وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب
وشبهته من محل يقع فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حاصل بين المعلق ومحله فاذا وجد وقطع السببية
بالكلية واذا لم يبق له شبهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو
في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحلية في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق لان له اليمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان
يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة ليتحقق معنى الحمل والمنع اذ لزوم
الجزاء حاملا على البر ومانعا من فواته واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق في الحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة
بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صح هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب لانه ابرا
عن العين او ابرا قبل الوجوب واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله اذ لا بد لشبهة السبب من محل
يقع فيه كحقيقته اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما يثبت حقيقته اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف
المدلول ولا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام الا في محله الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في
حق الاجانب ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح
والبيع لا تثبت فيهما وبتنجيز الثلاث فوات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق ايضا
لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت
تلك الشبهة لم يبق التعليق لان الشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى
انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا واما اشتراط
بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك يفتقر
الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية وهذا معنى قول الشيخ لان فوات الجزاء الى قوله المحل
فات المحل يبطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك لانه جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج
الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فانه صح التعليق هنا بدون المحل فلان يبقى
بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب عن ذلك وقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك حيث يصح
وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يعلق به الطلاق في حكم العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد

بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا بشبهها كما لو
قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق شبهة العلة فبطل شبهة الاولى لاعتبار الشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تعادل الحقيقة فصار التعليق شرطا هو في حكم
العلل فقد رضي بهذه الشبهة اي بما يتعلق بها من الثبوت ومن شبهة وقوع الجزاء وثبوت الشبهة
للتعليق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول الشيخ بهذه الشبهة السابقة عليه والضمير في عليه راجع الى الشرط
وتوضيحه ان شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك يمنع من اقتضائه ذلك
لانه يقتضي الملك فصار امرا رضي به ساقطا فلا يحتاج الى المحل وقيل انما اثبتنا شبهة ثبوت
البر في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا بالجزاء وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب
لا باليقين احتجنا الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن به فيجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا احتياج
الى هذا النوع من اليقين للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق
فيكون الجزاء موجودا في تلك الحال لا محالة فلا يحتاج الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن به والايجاب المضاف سبب
ليس له ... وهو من اقسام العلل لان الايجاب المضاف ينعقد سببا في الحال ولكن حكمه متاخر الى وقت المضاف اليه
للاضافة اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعد صدوره من اهله التعليق الذي هو حائل
بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف والدليل ان اضافة ايجاب الصوم على الناذر
الى غد من ايام آخر الحج بشهود الشهر قبل ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء
منه كما يصح من المقيم ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل الجمعة صح عن المنذور
لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع من السبب والثاني العلة وهي لغة عارض يتغير به وصف
المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هي ما يحدث من العلل وهو الشرع به يسمى
الموجب للحكم علة في الشرع لان الحكم يتغير به وفي الشريعة ما ذكر في المتن واحترز بقوله يضاف اليه
وجوب الحكم اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة ثم اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها
ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم
والثالث ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوصاف
كانت علة حقيقة فاقتصر على اعتبار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب اشتمالها هذه الاوصاف
وعدم اشتمالها الى سبعة اقسام فقسم علة الاول علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق للملك

فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت
الملك عنده وحصوله ولا تراخي عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق والثاني
علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما في تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها
علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها قال الله تعالى كفارة ايمانكم ولكن الحكم لم يثبت في الحال فلم يكن علة
حكما وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما فلان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه ومعنى
لانه مؤثر في الحكم وفي الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك يتراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع ثبت الحكم من حين
الايجاب ولهذا يملك المبيع بزوائده التي حدثت قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت
كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما
لانه لم يلزمه التصدق في الحال وكذا نصاب الزكاة في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ايجاب الزكاة اذ الغنى يوجب المواساة لا حكما لان الزكاة لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب
لانه لما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلة وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله
على الفصول بل وقع على ما عرف اشبه النصاب بشبهها بالاسباب لا انه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان
الاول سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلة كان النصاب شبيها بالاسباب وانما قلنا ان النماء
شبيه بالعلة لان النصاب لا يكون علة الا بصفة النماء الا ان النماء صفة لا يستقل بنفسه والمتراخي الحكم
الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا
عنه ثم شبهه كون النصاب علة غالب على شبهه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف
والاصل راجح على الوصف وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له
الحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم وهو الشرع لتحمل الملك لوجود العلة لا حكما لان
المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لاستوائهما في العوض
(في الحال صح)
والعوض حتى انه ليس بعلة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى
الاضافة يعني ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة
بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه يتجدد عند وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء واذا
تحقق معنى الاضافة في الحال ثبت فيه شبهة السبب بعد ان لان اضافة الانعقاد الى زمان مستقبل توجب
عدم العلة في الحال ولكن لما وجد من الايجاب يفضي الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبها بالاسباب

من هذا الوجه والرابع علة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب
علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة الثاني من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن
حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق مع علته ومن الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب وكذا
مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما يتعلق به حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات ولكنه يشبه
الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة الحاجرة مرض مميت لا نفس المرض
فمن هذا الوجه يتراخى الحكم الى آخره ومن حيث اتصال الموت كالركوب يتراخى الى النماء اشبه الاسباب
لكن المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي يتراخى الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض
فان بترادف الآلام التي تحدث بالمرض يفضي الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء لا يحدث به
ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير
ملكا للموهوب له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه
مميتا من اول وجوده فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ منه
كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بصفتها وكذلك التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة في معنى علة
العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكان
التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث ان
التزكية صفة للشهادة يبقى الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم
لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن و
[illegible] العتق يضاف الى سبب هو بعد لا الى ما هو حسن ونظير وكذا كل ما هو علة علة فانه علة تشبه الاسباب
وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى وكان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت العلة
الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة
فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى بحكمها تضاف الى الاولى
كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة احدث سببها بالسبب وهذا هو السبب
في معنى العلة بعينه واولها السبب في الموضعين مطابق لوضع الكلام فانه اول الوجوه السبعة السبب
ورأيت تقسيم العلة باعتبار الشبهين والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة فان
الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل
واحد منهما في الحكم فاذا وجد احدهما لم يكن سببا خالصا لانه لا يفضي الى الحكم وسمي الاسم فانه عند عدمها يثبت او العدم

لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبتدأ بعد تمام العلة وكان كالطريق الى المقصود عند عدمه وذلك الاخر يكون
مضافا اليه فيكون سببا محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا العدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت
الحكم بل هو موجود في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر
الثاني فكان له شبهة العلل فتابعه المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الاول سماه فخر الاسلام
علة معنى لا حكما ولا اسما ولهذا اي لان الجنس او القدر بانفراده له شبهة العلية حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في
حنطة لا يجوز لان للربا النسيئة شبهة الفضل فان النقد مزية على النسيئة عرفا فتثبت بشبهة العلة
لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط ومنى اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان يثبت بالوصف الذي له شبهة
العلة ولا تثبت حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة و
الاصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اما حكما
فلوجود الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا
والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اما حكما فلان قصر الصلاة يثبت بمجاوزة
المصر واما اسما فلان الرخص يضاف الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة معنى
لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال
الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لا انه خلا عن شبهها وكذا النوم في كونه
حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر خروج النجس من البدن عندنا او من السبيلين عند غيرنا وذا غير
موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهي ان يكون مضطجعا او متكئا او مستندا سبب لاسترخاء
المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فاقامه الشرع مقامه تيسيرا وكان علة اسما لاضافة الحدث اليه وحكما
لثبوته عنده لا معنى لما ذكرنا   وليس من صفة العلة الحقيقية الا الاختلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية
تتقدم على حكمها رتبة ولا اختلاف بين اهل السنة ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع مع
حركة الخاتم وكالاستطاعة تقارن الفعل والا لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد
ولكن الخلاف في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية
والعامة الى انه يقول بل الواجب اقترانهما فقال الحي فقال البعض منهم مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز
تراخي الحكم عن العلل الشرعية وجه قول البعض ان العلة ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم
لا يؤثر في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول
بمقارنتها الفعل لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فهي موصوفة

بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد زمنه ولو لم يكن لها بقاء لما
تصور فسخها بعد مضيه ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ولهذا
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك ايضا لان الاصل اتفاق الشرع
والعقل على ان علل الشرع اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء واما قالوا انها
موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي لبقي حكمها
لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم يبقى بلا سبب وهؤلاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم لا على العقد
ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضرورة ثبت فيها للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم
لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يكون فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة ذكره
صدر الاسلام في اصوله وقد يقام الخ قد يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول
لدفع الضرورة او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام المشقة والنوم
اقيم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطء في حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن
المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم
مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء ففي هذه
المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشقة او
للاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا حرام صونا للفرش عن الفساد وحفظا للنسل
عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه كيلا يقع فيه وكذلك في الظهار تحرم
الدواعي كيلا يقع في الجماع كذا في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف وفي الاحرام حرام ثم اخذت
الدواعي حكمه للاحتياط وقيل في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط كالصلوة بالجماعة
اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقرار وكالسعي الى
الجمعة اقيم مقام الجمعة في نقض الظهر للاحتياط وهذا كله معنى قول الشيخ اما لدفع الضرورة او العجز
او للاحتياط او لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب والدليل ان السبب مؤثر في حصول
المسبب ومفض اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه الصفة كما في الخبر عن المحبة فانه دليل لا سبب
لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة اما السفر والمرض مفضيان الى المشقة والثالث الشرط الخ
اي القسم الثالث من اقسام العلم الثلاثة الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك ومنه

اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي الشرع ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده ولا يثبت به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء
خمسة اقسام الاول الشرط المحض كدخول الدار في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانه يتعلق بالتعليق
وجود العلة اي يتوقف وجود العلة على وجود الشرط كما بينا ووجود الشرط بهذه الصفة التي ذكرنا يوجد في كل
تعليق بحرف من حروف الشرط كان واذا ومتى ونحوها ثم الشرط كما يوجد اصلا فيما يقبل التعليق كالطلاق
ونحو ذلك واصل في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط
العلم حتى ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من العبادات قبل العلم فصار الاسباب في العلم به المعدوم
لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها من النية والطهارة للتعلق والثاني شرط هو في حكم
العلل كشق الزق وحفر البئر وذلك ان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لكن الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف
الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اضافة الجناية وهذا لان الشروط لما
تعلق به الوجود دون الوجوب اشبهت العلل والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة فصح ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها
فلم يصح ان يخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار
خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك
السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا
منه فبالشق زال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد في حق الغير وكذا من حفر بئرا
في الطريق حتى وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبعي لا تعدي فيه وهو مخلوق
الله تعالى والمشي مباح محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون شرطا محضا والعلة اذ هو موصوف
بالتعدي حتى ان من حفر بئرا في دار نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي والمشي به يعلم اخلاف
الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض
عليه فعل فاعل مختار غير صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل
قيد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال قيمة العبد لمالكه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا
فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر
وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته
الى الشرط واحترز بقوله فعل فاعل مختار عن الفعل الطبعي كسيلان المائع فانه غير منسوب الى الشرط

عما كان فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطيران وان كان عن اختيار لا
انه منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى السائق وبقولنا سابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول الدار
مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة فلو لم يكن كان شرطا محضا
خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد وانه متقدم على الاباق فمن هذا الوجه نزل منزلة الاسباب لان السبب
يتقدم والشرط المحض يتأخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح فانه متقدم
على العلة ومثلا الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا
نقول اذا تقدم لم يبق محض شرط بل كان شرطا فيها معنى السبب من حيث التقدم وحيث لا يخلو عن معنى
او لا افضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه
السبب الى الشرط لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة
وحادثة به كسوق الدابة وقودها فانهما مضاف العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار
صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم
عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر
بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال كما اذا استخدمه بحروج وعلى هذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف لو فتح باب قفص وطار الطير او فتح باب اصطبل فخرجت الدابة في فور
ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب فقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد وان فعل يضمن الفاتح اذا طار او ندّ على الفور لان الدابة او الطير لا
يصبر عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور
واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سببا مضافا كالشق
ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار
ضامنا وان ذهبت باختيارها لانه اختيار فاسد قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس و
ما ذكره الخصم قد بين من الاستحسان فعند الخروج العادة وان كان عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس
واهدر اختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار ولا حكم له والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم
تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاولى شرط اسما اي صورة
من حيث انه يتعلق الحكم في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما
ولهذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت الاخرى يطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط

عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين ولم توجد
عند وجود الشرط الاول جزاء فيفتقر الى الملك لشرط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولا يحتاج
شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فبقي ببقائها والحاصل ان الملك شرط في حال الايجاب اي وقت الايقاع
وحال الشرط الاول خالية عنهما فلم يشترط الملك لشرط لبقائها او لصحة عين الشرط وذلك لانه اذا وجد الملك
حال الايجاب وحال الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر ان حظ الشرطين من الحكم
على السواء لانه صير مجموعهما شرطا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر وجوابه ما قلنا
ان شرطه الملك لذا والخامس شرط هو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا وسنبينه في العلامة ان شاء الله تعالى
وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخرج عن معنى الشرط
ويسمون ذلك شرطا بتغليب على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخرج في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم
بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التعليق والعادة اذ الواقع
الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا رأى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه
خير باجماع الفقهاء فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط
خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى الغاية وكلام الشرع منزه عن ذلك واما قوله فكاتبوهم
فالمراد بالامر الندب دون الايجاب بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب
دون الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيها خير والندب متعلق بهذا الشرط ويتوقف عليه لا انه
خرج على وفاق العادة   او دلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة وذلك مثل
قول الرجل المرأة التي يتزوج طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في المنكر لان التزوج دخل
على امرأة غير معينة فكانت منكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط وصار كانه
قال ان تزوجت امرأة فهي طالق لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه
وقد وجد هذا المعنى ههنا فيه ولو وقع وصف التزوج في المعين بان قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق
لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية
ثم اشار الشيخ بقوله ويصل الشرط بجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير
المعين مثل قوله ان تزوجت امرأة او ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا
بخلاف دلالة الشرط لما ذكرنا   والرابع العلامة اي الرابع من القسم الخامس التقسيم المذكور في اول
الفصل العلامة وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشرع ما ذكره في المتن فيكون العلامة ما هو دليل

على ظهور الحكم عند وجوده فأشبه كالتكبيرات والصلوة فإنها أعلام على الانتقال من ركن إلى ركن وكذا سمي
العلامة شرطاً لأنه علم وكالإحصان في باب الزنا فإن شرائط إحصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة أشياء العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإسلام
والإحصان قال بعضهم لأنه شرط للإحصان على الخصوص الإسلام والدخول بالنكاح الصحيح
وأما العقل والبلوغ فليسا شرطاً للأهلية للعقوبة لا شرطاً للإحصان على الخصوص والحرية شرط
لتكميل العقوبة وإنما قلنا إن الإحصان علامة وليس بشرط لأن الزنا إذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة
للرجم على إحصان يحدث بعده فإن الإحصان لو وجد بعد الزنا لا يستوجب الرجم ومعلوم أنه ليس بعلة
ولا سبب لها لأنه ليس بطريق مفض إليه وعرفنا أن الرجم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده وهذا
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجباً للرجم فكان معرفاً أن الزنا حين وجد كان
موجباً للرجم فكان علامة لا شرطاً وهذا اختيار القاضي الإمام أبي زيد واختاره بعض المتأخرين وتابعهم المصنف
فأما أصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الإحصان شرطاً لأن
الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والإحصان بهذه المثابة وكونه سابقاً على الزنا غير متأخر عنه لا يخل
بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فإنها سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عنها مع
أنها شروط حقيقة بلا خلاف وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لأن الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب
القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الإحصان وقولهم لأن الشرط لا بد أن يكون متأخراً عن صورة العلة
غير مسلم لأن الشرط قد يتقدم كما بينا وقد يتأخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الإحصان بحجة كون
الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط محض أي إذا رجع شهود الإحصان بعد الرجم مع شهود الزنا
أو رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لأن الإحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا أنه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه بخلاف ما إذا رجع شهود الشرط والعلة ثم رجع
شهود الشرط وحدهم فإنهم يضمنون عند بعض المشايخ لأن الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر إضافة الحكم
إليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الإحصان إذا رجعوا أو أحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا
أن الإحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا أنه شرط عند البعض فلا يجوز إضافة الحكم إليه أيضاً
لأن شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للإضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للإضافة
فضمان التلف إليهم فإن رجعوا وجب الضمان عليهم وإن ثبتوا انقطع الحكم عن شهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه
ما إذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لأنه لا رواية عن السلف فيه وأحد ...

المحققين مثل شمس الأئمة وصدر الإسلام والرضي وغيرهم أنهم لا يضمنون بناءً على أن هذا الشرط ومعنى الإحصان
يستحيل إضافة الجناية إليه لأن الجناية عقوبة والإحصان خصال حميدة ويستحيل إضافة العقوبة في الشرع
إلى الخصال الحميدة فصار مضافاً إلى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الأهلية

ولما فرغ الشيخ عن بيان الحجج التي هي خطاب الشرع وما يتعلق بها شرع في بيان الأهلية إذ الخطاب لا يثبت
على غير الأهل فقال لا عقل له لا أهلية له ثم شرع في بيان العقل فقال العقل معتبر لإثبات الأهلية ثم العقل
من أعز النعم إذ به يمتاز الإنسان من الحيوان وبه يعرف الله وبه ينال سعادة الدارين ولهذا قال أعز خلق الله
تعالى خلقاً أعلمه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل بنفسه بحال بدون إعانة الله تعالى لأن أبا حنيفة رحمه الله وإنه خلق
معاً وقالوا في صبي صغير يخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد يعسر في أيام السنة فلا يعتبر ثم اختلف
أهل القبلة في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا فقالت الأشعرية لا عبرة للعقل أصلاً بل لا مدخل له
في معرفة حسن الأشياء وقبحها بدون السمع ولا أثر له في إيجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع وهو
قول أصحاب الشافعي حتى أبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كما في صبي غير عاقل
وقالوا في قوم لم تبلغهم الدعوة إذا قتلوا ضمنوا لجعل كفرهم عفواً حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا
لم يضمنوا وإن كان قتلهم حراماً قبل الدعوة لأن غفلتهم عن الإيمان بعد إدراك مدة التأمل لا يكون عفواً
وكان قتلهم مثل قتل نساء أهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضماناً وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولاً نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر بقضية الفطرة وبقوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل البعث لكانت الحجة قائمة قبل بعثة الرسل تامة
في حقهم ولأن الله تعالى جعل الهوى غالباً على النفوس شاغلاً للعقول لعاجل المنافع فيحرج الإنسان على
ما عليه أصله في فك عقله عن أسر الهوى ونوم الغفلة بلا شرع حرجاً أكثر من حرج الغافل بسبب
نقصان العقل لإدراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر أسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله وأسقط
عنه الخطاب فلأن يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل إعانة الوحي كان أولى وقال المعتزلة العقل علة
موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لأن العلل الشرعية أمارات وليست موجبة
بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فأنكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة
بالنصوص الدالة عليه فإنهم قالوا رؤية ما لا جهة له ولا كيف مما يستحيله العقل وأنكروا أن يكون القبائح
من الكفر والمعاصي داخلة تحت إرادة الله تعالى ومشيئته لأن إضافتها إلى إرادته مما يستقبحه العقل فلا يجوز
أن يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل فإذا أصاب الإنسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد

على الغائب بعد تحقق العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل
صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة
اصلا ونشأ على شاهق الجبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد
العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين
زمان الفترة بعد الدعوة لا تتوقف الادلة العقلية وآيات حدوث العالم ادل من علامات المعجزة فلما كان بالعقل
كفاية لمعرفة المعجزة والرسالة كان فيه كفاية لمعرفة الصانع بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون السمع ويلزم العمل به
والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية فان
من انكر معرفة الصانع بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغفلة
الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا لان العقل معتبر لاثبات الاهلية للخطاب اذ الخطاب لا يلزم بدونه
وخطاب من لا اهلية له قبيح فكان بمنزلة الاسباب لا الاهلية ولكن قلنا ان الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان
وان الصحيح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث
الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم
بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان
فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي الامام ابي زيد
وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وذكر الحاكم في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى
تقوم عليه الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال و
عليه مشايخ من اهل السنة فحملوا السمع او يقصر في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وهو قول كثير من مشايخ
العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع قلت وهذا القول هو قول المعتزلة لكن
من حيث الظاهر فانهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله والعقل معرف لانه
كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه موافق لظاهر النص والطائفة الرواية
ولهذا قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا
لم يعتقد وقد يمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته واما اذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل

في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الامهال انه لا يرى صورة الا وقد عرف له مصور فكيف
بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في الجهل لعقلها بخالقها ومصورها ملزمه
من الاستدلال والعلم بما ثبت به معرفة الصانع فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة رح في السفيه اذا
بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب الا انها
مدة تتم فيها صيرورته جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا
بسببه فاقام هذه المدة مقام الرشد بمنزلة دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التجربة لا بد من ان
يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا لم يحصل معرفته بعد هذه المدة
كان لاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا وليس على حد للامهال وتقدير زمان
التجربة فيمن لم تبلغه الدعوة دليل يعتمد عليه ويحكم انه كذا وما نقل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد
فانه يمهل بثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لما ان العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقاديرها
في حق كل شخص على الخصوص ويعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها فمن جعل العقل علة موجبة بنفسه
فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه من كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا واما ما تمسك كل فريق من
النصوص فمعارض بعضها بالبعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لما ويدل للفريق الاخر ما يوافق
مذهبهم فتعارضت كلها فسقطت في حق التمسك لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على انه ملغى ايضا فكانت عن محل النزاع بمعزل
والاهلية نوعان اي اذا ثبت ان الحق معتبر في اثبات الاهلية فاعلم ان الاهلية على نوعين اهلية وجوب اي
نفس الوجوب واهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع
عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية الوجوب لا
تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا تضاف الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا
اختص الوجوب بالانسان دون سائر الحيوانات وقوله وان الادمي يولد وله ذمة صالحة دليل على قيام
الذمة للانسان للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء
الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر ارضه وخراجها ولو انقلب
الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن بالاجماع وهو رد لما ذكره من لم يشم رائحة الفقه في تصنيفه ان

بقدر المال في الذمة من التبرعات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بل كل العوض من المال
فهذا معنى المعقول عرفا وشرعا فعال الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انكر فقد خالف الاجماع والذمة في
اللغة العهد قال تعالى إلّاً ولا ذمّةً اي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فان الى وصف
نصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق
بقوله الست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية ادم من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق
بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي عم والجنين قبل الانفصال
عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه يتحرك بحركة الام ويرحل برحلها وهذا يعرض بالمقاريض منها اما حكما
فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة بعد الانفصال و
صيرورته نفسا براسه لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
واذا انفصل عنها ظهرت له ذمة كاملة وصار اهلا لسببه بذمة للوجوب عليه وله ولو كان ينبغي ان يجب عليه
الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب ليس بعين الوجوب عين المقصود بذاته
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب
اي لا شك لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء فعدم الحكم كبيع الحر واعتاق
البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما باقسام الاحكام فكل قسم يتصور
شرعيته في حقه يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا والاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه
حقان الى اخره ام المذكور في وصل بيان ما شرع حقوق العباد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض
لان الصبي من اهل وجوبه لوجود سببه وحكمه وهو المال اذ المال هو المقصود هنا دون الاداء والعوض فيه
الخسران انما يكون جبرا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في هذا المقصود
وما كان صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه ايضا اما نفقة
الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه
واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب
لوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان
صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها صلة ولكنها
تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم

اهل من هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من
حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل واما حقوق الله تعالى فيجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل مؤن
على ما عرفناه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصود بل المقصود منهما المال واداء الولي
في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات
فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء فلما وجوب اصل الايمان دون ادائه حتى
يصح اداؤه ولا يجب تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في محل الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك
في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء لا يتوقف على الخطاب الا ترى ان المسافر يؤدي صوم
رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة تقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها
ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء هو المقصود في حقوق الله اذ العبادة فعل يحصل عن
اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل شيئا فلا يحصل
ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلم يجعل اداء
وليه كادائه فيما هو موقوف لظهور ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس القرب لانه بدل على
صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له القربة اعني الله تعالى منزه عن ذلك فلهذا لم يلزم على الصبي الزكوة
فان قيل ما ذكرتم مردود بقوله عم ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة وفي رواية كيلا تاكله
الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا خبر مرسل قال الشافعي رح احتطنا في هذه
المسئلة فقال ابن عباس لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه سنين ثم يخبره بعد
البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن عمر وابنه وعائشة انهم اوجبوها في ماله ولم يجر المحاجة
بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر
الواحد يرد بمثله عند عامة اصحابنا يروى عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة على الصبي واما
ما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لا يلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة فيرجح فيها معنى
العبادة فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم وعند ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه اكتفاء بالاهلية
القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة وهذا ما هو
عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود لم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه

ومو المواضع بالنقل من بعض مشايخنا مسئلة القاضي الى زيد وغيره قالوا الوجوب ثابت والاداء ساقط جمعا على
الصبي كوجوبها على البالغ ثم بسقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة
لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب ثبت جبرا لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر عقله
وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو اختيار المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه
في وزن الحدي الغلو واخلاء لا اثبات الشرع من الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدته في الدنيا تحقق معنى
الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين عن التكلف ولان الصبي غير
مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن نوع تكلف ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم سقط لدفع
الحرج لكان ينبغي ان يكون مثابا للواجب اذا ادى كالمسافر اذا صام في السفر حيث يقع المؤدى عن الواجب
بالاتفاق وكذا الحائض وقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبي اذا بلغ في
بعض شهر رمضان لا يقضي ما مضى ولو كان الوجوب ثابتا لينبغي ان يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم
الوجوب كذا ذكر المصنف في شرحه ولقائل ان يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب لجواز
ان يكون عدم وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب واما في المجنون والمغمى
عليه يجب الاداء لتوهم زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة
معلومة فلا يجب الاداء فلم يجب القضاء واهلية اداء الخ اهلية الاداء نوعان قاصرة وكاملة فالقاصرة
ولاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن وللانسان
في اول احواله عدم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان
يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون
احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق
بالصبي في الاحكام ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل
عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا اول
امره ولان اول ما يعقل ويقدر رحمة الله تعالى لان يعتدل عقله وقدرة بدنه ليتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت
الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف
عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار
توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا لاعتبار لانه دار الحكم مع

وعدمه

السبب الظاهر ومو البلوغ بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت
الا باعتدال العقل بالبلوغ ولاحكام متعلقة في هذا اي في باب اهلية الاداء قاصرة فتحقق الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته ومو التصديق
والاقرار من اهله لان الاقرار بالله تعالى ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي عاقل
يناظر في وحدانية الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان هو والبالغ سواء في اهلية الايمان وقد ثبت
بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا اي النبوة فتبين انه من اهل
ان يكون مهديا بجنب الداعي بالطريق الاول وبعد وجود حقيقة الشيء من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي
وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه كفر لانه حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال فلو صار محجورا عنه لكان
قبيحا من ذلك الوجه ولا عهدة الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه
فكان الصبي في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به فوز الدارين واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امراته الكافرة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا الشيء مقصود من الايمان يدل على صحته من غير توقف برتبة ولا ادراك
بفساد نكاحها بل هو ثمرة على صحة الاسلام وحقيقته لا ان يكون يحتمل به ويختله لا يمنع صحة الايمان
لان الفرقة صحة الشيء بعقد من حكمه الاصلي ومو سعادة الاخرة فيما يحتمل فيه لا انما ملوم من ثمراته لازمة
ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم
الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق
بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق كلاهما بدون العتق ولان ذا الشيء كان فقد تعتبر
مستحق للارث من قريبه المسلم ويتقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل عليه انه
لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا اشترط وصف فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن
امرأته ولو لزمه الاداء لكان ابتناعه كفرا فتبين منه امرأته وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا
قبل البلوغ فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما
باسلام ابيه او امه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان التحصيل انما
يصير مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل
ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق احكام الاخرة فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد على

لا ان الحجر عنه كفر مطلقا وانا يكون كفرا لو كان صادرا من اهله وهو عموم ان لا يلزم منه تكفير العاقل بالمنع كان معنى وذلك الاخير زه ل

وفي عبارته ركاكة اذ المحجور لا يكون اهلا للتصرفات في الشرع وكلامنا في صدور الشيء من اهله والحاصل الا ان يقال اراد بالاهل ما هو اعم من العرفي والشرعي فيمكن ان يجمع الاهلية العرفية مع الحجر الشرعي زه ل

وليس من ضرورة ثبوت الإسلام في أحكام الآخرة ثبوته في أحكام الدنيا لأن أحدهما ينفصل عن الآخر فإن من
اعتقد الإسلام بقلبه ولم يقر بلسانه من غير إباء فمات في تلك الحالة قبل أن يعاين الأهوال صح إسلامه في حق أحكام الآخرة ولا يصح
في حق أحكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن أسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في أحكام
الآخرة مؤمن في أحكام الدنيا ولهذا أجري أحكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه ما قلنا
ولأن صحته مولى عليه في الإسلام لا يثبت الولاية أن يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والأب
لم يعقد الإسلام على ولده بل يعقد لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا والدليل عليه أنه لا يصير مسلما بإسلام الجد
حال عدم الأب ويصير مسلما بإسلام الأم مع وجود الأب ولا ولاية للأم مع وجود الأب فيعلم أن ثبوته ليس
بطريق الولاية ولكن يثبت حكم الإسلام فيه تبعا على أن الصبي عندنا يجوز أن يكون مولى عليه وولايته ثابتة
إذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فإن الأب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لأن الولاية تثبت
عليه نظرا له فلا توجب حجرا عما هو نظر له بل يحصل بثبوت الأمرين جميعا ليتسع طريق تحصيل ... وإن كان
ضررا لا يحتمل غيره أي حسن لعينه إن كان شيئا لا يحتمل غير القبح بحال كالكفر أي الردة لا يحتمل عفوا حتى
حكم أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحته أي بصحة الردة في حق أحكام الدنيا والآخرة جميعا وهذا استحسان حتى تبين منه امرأته ولا يرث من أقاربه
المسلمين لأنه لما وجد منه حقيقة الإيمان يوجد منه حقيقة الردة وهذا لأنه لما صح علمه بالله تعالى والجهل بالله
لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل أن يكون مشروعا بحال فلا يحتمل العفو
أما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة إسلامه لأن الإسلام مما يوجب العقد بأحسن وجه فيكون مقصورا
الترك منه لم يكن الموجود إسلاما وترك الإسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من أحكام الدنيا
كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فإنما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه لأن الإرث إنما يثبت في حقه
بطريق التبعية للأبوين فإن ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يصير به مقصودا الأولاية لأبويه عليه وقال
أبو يوسف وإن كان لا يصح ردته في حق أحكام الدنيا لأنها ضرر محض وإنما حكمنا بصحة إيمانه لأنه نفع محض
وهو القياس وما هو بين الأمرين أي ما تردد من حقوق الله تعالى بين أن يكون حسنا وبين أن لا يكون يعني
يحتمل أن يكون حسنا مشروعا في بعض الأوقات وإلى الأبد دون البعض كالصلاة والصوم والحج ونحوها
يصح الأداء منه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة بلا وجوب الأداء لأن في وجوب الأداء إلزام العهدة
وفي صحة الأداء بلا لزوم نفع محض لأنه يعتاد أداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا أمر بالنفل
منه بعض العبادات بلا لزوم نفع وهو نفع محض لأنها قد شرعت لذلك في الجملة في حق البالغ كالصلاة
المظنون والحج المظنون ولهذا لو أحرم الصبي صح فلا يلزمه حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة

لأن في ذلك ضررا وإذا ارتد الصبي لا يقتل وإن صحت ردته عندهما لأن القتل ليس من حكم نفس الردة بل هو من
حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يقتل في حق النساء ولأن القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة
وما يجب جزاء يبتني على الأهلية الكاملة فلا يثبت بالأهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند إساءته
الأدب مع أنه نوع جزاء وجواز استرقاقه مع أن الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لأن الضرب عند إساءته
الأدب مشروع للتأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب للتأديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام
تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة
إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا ضرب تأديب لا عقوبة ليعتادوا أداء الصلاة والضرب
للتأديب من أنفع المنافع في حقه وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعا محضا أي ما هو غير حق الله
إن كان نفعا محضا يصح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب
ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور فإن خالع امرأته على مال وقبضه بغير إذن مولاه
يصح لأنه تجرد عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على إجازته ولهذا صححنا عبارة الصبي
في بيع مال غيره وطلاق غير امرأته وعتاق غير عبده إذا كان وكيلا لأنه نفع في حقه لأنه بتصرفه يهتدي
إلى التجارات وإلى مواضع النفع والخسران وإليه الإشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى أي اختبروا عقولهم
ومعرفتهم بالتصرف قبل البلوغ وإن كان ضارا محضا أي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاجل
غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لأن فيها إزالة ملكه من غير عوض يعود إليه
لأن الصبا مظنة المرحمة والإشفاق لا مظنة الإضرار والله تعالى أرحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار
ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فإن القاضي يملكه لقدرته
على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لأن ولاية هؤلاء نظرية وليس من النظر إثبات الولاية فيما هو
ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة
والحاجة إليه فأما عند تحقق الحاجة إليه فهو مشروع فإن الإمام شمس الأئمة قال في أصوله زعم بعض مشايخنا
أن هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى إن امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي
فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة
إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وهذا لأن فيما نقول إن قولنا بأنه
يملك الطلاق ولكنه لا يملك الإيقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لأنه لا يخلو
عن حكمه إذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك

طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رح فاذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا في قول محمد واذا وجدته
امرأته مجبوبا فاختارت نفسها ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ رح فقال الحكم ثابت في حقه عند الحاجة
فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لثبوت المنفعة ودفع الاضرار فيما هو ضرر محض
وفي الدائر بينهما اي ما تردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك يملكه باذن الولي
ولا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا وذلك لانه قد صار اهلا لمباشرتها خاسرا صح
بوجود اصل العقل حتى صحت منه هذه التصرفات لغيره واحتمال الضرر له كان لنقص الرأي فاذا اندفع توهم
الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا فتصح مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل
ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع الصبي لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك
بمباشرة الولي وتوسيع طريق الاصابة ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي وتارة بمباشرته
وذلك النفع متى ان يسد عليه احد البابين ولا يلزم جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار
ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ
حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك وعندهما
ينفذ تصرفه باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار رأيه وحده كالبالغ حتى وجب اعتبار رأيه العام
ومقابلته في جميع التصرفات برأيه الخاص ومقوما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من
الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة
فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبي لا يملك
الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا بالاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي ففي
ابي حنيفة رح روايتان في رواية لا يجوز لشبهة النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصيل وشبهة تصرف الوكلاء
من حيث انه موقوف الى رأي الولي فتثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت النيابة في موضع التهمة وهو
التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له و
سقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن وقال الشافعي رح
اصل ان في ان كل من كان مولى عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا
اية القدرة وكونه قادرا في شيء وعاجزا فيه متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شيء
لما دل ذلك على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته
في اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه واعتبرت عبارته

فيه لا تعتبر عبارة الولي فيه وصورة المسئلة ما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فصل حق الحضانة
للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة رض
عن النبي عم انه خير غلاما بين ابويه وعندنا لا تخيير وجواب ما روي انه عم دعا لذلك الغلام
فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له ولم يوجد مثله في غيره كذا في المبسوط وكذا في الايمان والعبادات
لانه لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيهما واما بطلان الايمان والردة لانهما شيئان
بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيهما وكذا تبعيته لا تحصل بمباشرة الولي واما في قبول
الهبة في قول لا تصح منه كالبيع لحصوله بمباشرة الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجوانب في
المسائل لانه لم يبن الامر على دليل الصحة وعدمها بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه وانما الجمع بين
كونه وليا ومولى عليه غير مستحيل عند الاحتمال اي يحتمل ان لا يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه
ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي فيكون موليا عليه لا يوجد هذا التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا
ومولى عليه ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق لعلمه وعندنا لما كان الصبي
قاصر الاهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان له صلاحية اصل الاهلية لوجود اصل
العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما وفيما قلنا توسيع طريق الاصابة وهو المقصود
اذ المقصود من الاسباب احكامها فيكون المقصود من الجمع بين الامرين هو حصول النفع وحيث يحتمل ال
التردد في التصرف من غير تعطيل احدهما ليحصل النفع له على كلا التقديرين والامور المعترضة على
الاهلية لما فرغ الشيخ عن بيان الاهلية وما يبتنى عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها
عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء
وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما سيعرف على
تفصيلها وسميت هذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية
ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها والمراد بذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة
الى الفناء من العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء
فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام
كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد
فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر
في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تأثيرا في الاحكام من المكتسب ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت

بأصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كآدم وحواء فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان فيهم
الانسان لا يدخل الصغر فكان امرا عارضا وهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال تع والله اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ماهية الانسان وانما جعل الجهل من المكتسب ان لم يكن للعبد فيه اختيار
لانه قادر على ازالته بخلاف الرق حيث لم يجعل من المكتسب مع تمكنه من ازالته في الاصل بالاسلام لانه ثبت جزاء
على الكفر والاستكبار للعبد في ثبوته اختيار بل هي ثبت جبرا كالحدود فكان من العوارض السماوية وعدم الصغر
في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما يكونان في اول احوال الادمي وهو اي الصغر في اول احواله
مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون
للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فيه فهو اصاب
ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسبه لكن الصبا عذر مع ذلك
لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تع كالصلوة
والصوم وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل الفسخ في انفسها ولكن
لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفرضية الايمان فانه لا يحتمل السقوط لانه تع آكد ايمن منه على الغير فكان
دون التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعذر حقيقي او تقديري فانه لم يكن له قدرة
العقل او العقل مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا يلزم
اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا لا بمعنى انه اذا آمن في صغره يلزمه الاحكام التي تترتب على الايمان كما
بيانه ولا يلزم عليه الاداء وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه اي
عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة
والمؤاخذة وقيل العهدة ما حصل بالعقد المماثل وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي ما باشر بنفسه
وللصبي ما باشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا
مظنة المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل
الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي
فلا يحرم الصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدا او خطاء ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو
وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان شرع بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق فانه اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه
لا يستحق الارث لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله تع

لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله تع اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك
وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي
الملك كما سنبينه فكان الرق منافيا لاهلية الارث ولانه لو ورث الرقيق عن قريبه يورث الاجنبي حقيقة
لانه لما لم يكن اهلا للملك ثبت الملك لمولاه وذا لا يجوز ولانه الحق بالاموات والميت ليس باهل
للارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر او لعدم الاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية السبب لا بعد
عقوبة والعقوبة نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق والعتق ونحوهما ومشوبة بمعنى وجوبها على الولي
كالبيع والاجارة ونحوهما كما ذكرنا ولما كان الصبا نحو اصناف من اسباب ولاية النظر وقطع الولاية عن الاغيار
والجنون قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله و
افعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف
في عامة الاطراف يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فما يتوقف صحته على العقل بطل للمجنون كالصبا والرق فانهما
من اسباب الحجر بطل الصغير والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا
بالاداء او بالابراء من حق الغير كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون
كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط فمثل الصلوة والصوم وسائر العبادات تسقط عنه وكذا
تسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه
حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي لكنه اي يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء العقلية لا يكون
الا بعقل وقصد فيثبت به العجز عن الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سواء
كان الجنون اصليا او عارضا قليلا كان او كثيرا الى هو قول زفر لكنه اذا لم يمتد اي الجنون اذا
لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب القضاء
بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بهما بجامع ان
كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد لا يزول اصل الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى
ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه
مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد فيه مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر
جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو
المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار يلزم الاداء

فوتا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء فعلم انه وهذا القياس والاستحسان
في الجنون العارض حتى لو بلغ عاقلا ثم جن الحق بالعارض اما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا
عند ابي يوسف حتى لو افاق في بعض الشهر بعد بلوغه مجنونا او في تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضاء ما مضى وما فاته عنه وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو مثل العارض فقيل الاختلاف على
العكس وجه الفرق ان الجنون الاصلي حصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن
قبول الكمال فيبقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان ذا اصليا ولا يمكن الحاقه بالعارض كالصبا
واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل باللحوق آفة عارضة
فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء   وحد الامتداد فيه اعلم ان حد الامتداد يختلف
باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية تمكن ضبطها اعتبر ادناه
وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير فيه فلو كون كثرتها
بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وهو الشهر وقت مديد فاعتبر فيه الاستيعاب فلذلك قال الشيخ فحد الامتداد
في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد ان ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبيل
الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس
ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ مشترك
انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة
الحلواني انه لو كان مفيقا في ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو
الصحيح لان الليل لا صوم فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا
ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه
القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما شرطنا الدخول في
حد التكرار في الصلوة باعتبار الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الخمس وانما يصار الى المؤكد
اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا يتأتى وقت وظيفة اخرى الا بمضي
احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر
وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة فالحاق رمضان الى رمضان تكرار

لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من شوال كصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل
وقت وظيفة اخرى اذ لا يمكنه استيعابها الا بوجود جزء من شوال فكان الخمس كالمكرر بتكرر وقته فيتأكد
الكثرة فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا اصل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر
وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده
في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول
تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت
في الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط مثل الايمان مشروع في حقه بطريق
التبعية كما في الصبي وان لم يصح اداؤه منه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل
العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الصغار والكبار لا شك
في حقه الا ان الكفر لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه فلو لم يحكم بردته اذا ارتد ابواه لوجب
ان يجعل معفوا تبعا وهو فاسد فلزمه الردة في حقه ضرورة واذا ثبتت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا و
ابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه تبعا للدار لانه
خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه
صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن ثم تبع ابويه بحال لانه صار
اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فيبقى مسلما كذا في الكافي   والعته اي العته آفة توجب خللا في
العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره
فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل
مع تمكن خلل فيه فالحق المجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع
صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق
منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي لكن العته يمنع العهدة اي
الالزام فيه نقص كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه
بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه
لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار   واما ضمان ما استهلكه فجواب سؤال
مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه فيجب ان لا يجب ضمان ما استهلكه لانه من العهدة وقد ثبت

ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من عدم اعتبار ردة المجنون تبعا لابويه ان يكون ردته معفوا عنها اذ العذر مقصور عليه لا يتجاوزه الى الغير

في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية
عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع
جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة لحاجة العبد اليه ليتعلق بقاؤه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه
فبقي معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانها شرعت
ابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها انما وجبت بالعقد
وقد صح حجرهما عن الاعتبار بعقد الصلاة المضار فلم يجعل العقد سببا لملك الحقوق في حقهما
ويوضع عنه الخطاب اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات
كما في الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حكم
العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط
الخطاب قال ابو اليسر وهذا ليس كما ظنه بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه
لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب
عن الصبي كما اثر عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار مجنونا فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط
عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل ونفيا للالزام بتكليف ما ليس في الوسع فيسقط ايضا عن المعتوه كما
عن الصبي في اخر احواله تحقيقا للفضل ونفيا للحرج عنه نظرا له ورحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية
على المعتوه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي
على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على الغير ولا فرق بين الجنون و
الصغر في وليه الا في ان عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله فيعمل اذا اسلمت امرأة
المجنون عرض عليه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود ولان له غاية
معلومة فوجب تأخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية
فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما بل يؤخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل
وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب عنه لان سقوطه
انما هو في حق الشرع دون حق العباد ووجوب العرض فيهما لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى البلوغ لان
اسلامه صحيح فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان
في وجوب العرض كما في سائر الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل   والنسيان الخ

مثل النسيان يعني يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطارئ وبعض
كلامهم بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة وخرج
الاغماء والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون فانه جهل بآفة مع تذكر الامور الكثيرة
وقيل هو آفة تعرض للمحل فتمنع من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو تولي الاحتياج الى
التوقف وكل احد يعلم النسيان من نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل
بالاهلية واداء الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج لعدم ترتب الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات
متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار من حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه ولا يخرج عنه في
الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان النفس تميل بطبعها الى الاكل والشرب فيلحق بذلك
نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لتنفر الطبع منه
وتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف ومثل سلام الناسي فان
سلم في القعدة الاولى حتى لا تفسد صلوته لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة اذ هيئة القعدة الاولى
تكون عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا فيجعل كأن المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وان التسمية قد وجدت
فيحل الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا تفسد الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
فيصلح سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد حيث لا يجعل عذرا فيه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم لا للابتلاء فعذره لا يسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى فللابتلاء
وهو لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرا اذا دل الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع
فيه الانسان من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرافقة
بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب ولا يصلح عذرا للتقصير
لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام لانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل حفظه ذكره وكذا
النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه
ناسيا لاحرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان بناء على تقصيره
فلا يكون عذرا   والنوم الخ النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس
الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وعند اهل الطب
هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء
وقوله هو عجز عن كذا اشارة الى تعريف النوم او الاغماء وهو داخل فيه لكنه بيان للنوم وقوله فاوجب تأخير الخطاب

شيخه قوله وهو محجوج عن كذا ولم يمنع الوجوب أي يوجب تأخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الأداء
حقيقة بالانتباه أو احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لأن ليس العجز لا يسقط
الوجوب وإنما يسقط وجوب العمل إلى حين الانتباه إلا أن يطول زمان الوجوب ويكثر الواجب فيسقط
دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج في القضاء لأنه لا يمتد يوما وليلة عادة فلم يسقط الوجوب لأنه لا
يخل بالأهلية وقوله حتى بطلت عباراته شيخه قوله وينافي الاختيار يعني لما كان في النوم انعدام أصلا لانعدام التمييز
ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما ينبني على الاختيار من الطلاق والعتاق والإسلام والردة والبيع والشراء
ونحو ذلك لعدم التمييز كألحان الطيور بلا تعبير ولم يتعلق بقراءته إلخ إذا قرأ المصلي في صلوته قائما
وهو نائم لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من
الفرض لصدورها لا عن اختيار بما بالقعدة الأخيرة فلا نص فيها عن محمد وقيل إنما يعتد من الفرض لأنها
ليست بركن ومبناها على الاستراحة فلا ينافيها النوم فتجوز مع النوم بخلاف سائر الأفعال لأن مبناها على
المشقة فلا تتأدى إلا باختيار في حالة النوم وفي المنية إذا نام في القعدة كلها فعليه أن يقعد قدر التشهد
وإلا فسدت صلوته وفي النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض لأن الشرع جعله كالمستيقظ في حق الصلوة
كذا في الرضى وكلامه إذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لأنه ليس بكلام لصدوره عن لا اختيار
له وهو مختار فخر الإسلام وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة أن صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي
النوازل تفسد صلوته وهو المختار وقهقهته إذا قهقه النائم في الصلوة أحدثا إذ لا فرق في
الأحداث بين النوم واليقظة ألا ترى أنه لو احتلم يجب الغسل كما لو أنزل بشهوة في اليقظة وبهذا أخذ
عامة المتأخرين احتياطا كذا في المحيط وعن شداد بن أوس عن أبي حنيفة أنها تكون حدثا ولا تفسد صلوته
حتى كان له أن يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لأن فساد الصلوة بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد
زال بالنوم لعدم الاختيار وأما تحقق الحدث فلا يفتقر إلى الاختيار فلا يمنع بالنوم فكان في حقه كالحدث
حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى
لأن فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم لا يسقطه في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا وأما
كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم ألا ترى أن قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا
لزوال معنى الجناية عن فعله واختار فخر الإسلام أنها لا تكون حدثا لما قلنا ولا تفسد الصلوة أيضا
لأن النوم يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف فقال ولم يتعلق بقهقهته في الصلوة حكم والإغماء
قال الشيخ أبو المعين هو فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وكأنه أراد به

فتورا غير طبيعي وإلا دخل النوم فيه ويحتمل أن الاحتراز عنه حصل بقوله يزيل القوى وقيل هو
آفة توجب انحلال القوى الحيوانية بغتة وإنه لا يخل بالأهلية كالنوم لأن العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه
فيبقى الأهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الأمراض مع أنه معصوم عن
الجنون وهو كالنوم في بطلان عباراته بل أشد منه أي بل الإغماء أشد من النوم في فوت الاختيار
والقدرة لأن النوم فترة طبيعية أصلية ولا يزيل أصل القوة وإن أوجب العجز عن استعمالها و
يمكن إزالته بالتنبيه بخلاف الإغماء فإنه مزيل للقوى ولا يمكن إزالته بفعل أحد فكان أشد من النوم و
لكونه أشد من النوم كان الإغماء حدثا في كل الأحوال مضطجعا كان أو قائما أو راكعا أو ساجدا والنوم ليس
بحدث في بعض الأحوال لأنه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل إلا إذا غلب فح يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا
واعتبر امتداده أي الإغماء في حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة بخلاف امتداد النوم في شيء وهو معنى
قول الشيخ وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الأداء كما في الصلوة والقياس أن لا يسقط بالإغماء شيء وإن طال كما هو
مذهب بشر المريسي لأنه لا يزيل العقل ولكنه لا يوجب خللا في القدرة فيؤثر في تأخير الأداء دون سقوط
القضاء كالنوم إلا أن الفرق أن الإغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فإذا قصر اعتبر بما
يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء وإذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء
ثم امتداده في حق الصلوة أن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما
كما في الجنون وعند ابن مقاتل امتداده باستيعاب وقت صلوة كامل حتى أن من أغمي عليه وقت صلوة كامل
لا يجب عليه القضاء لأن وجوب القضاء ينبني على وجوب الأداء ولكنا استحسنا لحديث علي رضي الله عنه فإنه أغمي عليه أربع
صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر أغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلوة فعرفنا أن امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وامتداده في الصوم نادر
أي امتداد الإغماء في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء
إن تحقق ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه القضاء لأن وجوب الأداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالإغماء ووجوب
القضاء ينبني عليه وقلنا أثر الإغماء في تأخير الصوم إلى زواله لا في إسقاطه لأن سقوطه بزوال الأهلية
أو بالحرج ولا يزول الأهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج أيضا لأنه إنما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده
في الصوم نادر لأنه مانع من الأكل والشرب وحياة الإنسان شهرا بدونهما لا يتحقق إلا نادرا فلا يصلح لبناء
الحكم عليه لأن بناء أحكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا
بحسب اعتباره وكذا امتداده في الزكوة نادر لما ذكرنا في الصوم والرق إلخ الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق

اي ضعف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمي يصير الشخص به لقبول تملك الغير عليه فيتملك
بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا
لكنه عاجز عما يقدر الحر اي يملكه من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال ونحوها
شرع جزاء في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه وابتدائه ثبوته جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا
عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل
في ايات الله والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في
التملك والابتذال ولكونه جزاء على الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور
الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه في الابتداء
يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة والعرضة المعرض للامر الذي ينصب له اي بسبب
الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان وهو وصف لا يتجزى في المحل لا اصل بالاجم
لكن الفقهاء لينبوا الثمرة بحقيقة كما هو مذهب بعض المحققين من المشهور فصار يجزؤه بل ثبوا الواو لوقوعها
طرفا يا معا لو التجزي اي الرق وصفا لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من اصحابنا انه
يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه
لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يثبت على
السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور الحاجب
العقوبة على نصف الشخص شائعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب
اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته في جميع احكامه مثل الحدود والاذن والحج وغيره
ذكر خلافا ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم مثله يكونا كالحر كما اقام الشرع اثنين مقام
رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية
والشهادة والولاية ودفع تصرف المستولي حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة
لا يتصور في البعض الشائع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان
الملك قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع فاذا عرف هذا فاعلم انهم اختلفوا

في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رح لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له
في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف حصوله عليه يقال
اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق واذا لم يكن انفعاله وهو العتق
متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا
لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وهذا معنى قول الشيخ وكذا الاعتاق وعندهما لئلا يلزم
الاثر بدون المؤثر فانه اذا كان الاعتاق متجزيا فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل او لا فان كان يلزم الاثر
بدون المؤثر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق
وان لم يثبت اصلا يلزم المؤثر بلا اثر والكل باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك
فوجب نفاذه ونفاذه في البعض وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رح انه
ازالة الملك المتجزي يعني ان الاعتاق ازالة الملك بالقول فيتجزى في المحل كالبيع لا اسقاط الرق لان
يتوقف تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزاء و
عقوبة لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله فان حرمة الكفر ثبتت
على الخلوص فيكون جزاؤه خالصا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى ويتعلق بقاء الملك ببقاء الرق
في المحل لا يدل على انه مملوك له كالحموضة فانها شرط للتملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يدل على ان الحموضة مملوكة له
واذا ثبت انه لا ملك له الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المال فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه
مال يتجزى كالثوب الا انه اذا زال الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب
زوال الرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقا واسقاطا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة
الملك بطريق الاسقاط تعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كسرا للعوض يكون اعتاقا
بواسطة الملك لا بدون الواسطة وهذا معنى قول الشيخ انه ازالة الملك متجزئ لا اسقاط الرق واثبات العتق
مقصودا حتى يتجه ما قلتم وحاصله ان الاعتاق يتجزى ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان
يبقيه في ملكه اذا اعتق بعضه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق
احد الشريكين نصيبه جاز ويعود الى النصف صاحبه بالعتق والف ضمانا والدليل عليه قوله عم من اعتق
شقصا في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عم عتق كله اي يصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق
بالسعاية والرق ينافي مالكية المال اي الرق ينافي المالكية لكونه مملوكا ومملوكيته من حيث انه مال
لا من حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والاخر سمة القدرة وهما متنافيان

فلا يجتمعان في شخص واحد فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مملوكا من حيث إنه مال ومالكا من حيث إنه آدمي كما في
مالكيته غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلت لو قيل بمالكيته من حيث إنه آدمي يلزم أن يكون
المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لأن المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز أن يكون المبتذل مبتذلا في
حالة واحدة بخلاف مالكيته غير المال لأن الضرورة داعية إلى إثباتها وفيه ضعف يعرف بالتأمل فالأولى
أن يتمسك في هذا الحكم بالإجماع فإن قيل ينبغي أن لا يعتبر له أهلية ملك التصرف كما لا يعتبر أهلية ملك المال لأنه
لأنه مملوك للمولى تصرفا كما أنه مملوك له مالا قلنا إنه مملوك له تصرفا في حق بيعه وتزويجه وقد فاتت
له أهلية هذا التصرف وكان نائبا عن المولى فيه بأمره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في
ذمته حتى إن المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته إلا بإذنه فبقي له الأهلية في ملك هذا التصرف كما أنه لم يصر مملوكا
تصرفا عليه في الإقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط وإذا ثبت أن الرق ينافي
مالكية المال لا تثبت الأحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وإن أذن له
المولى بذلك كما لا يملكان الإعتاق لأنه من أحكام الملك كالإعتاق وعند مالك يجوز لهما التسري لأن ملك
المتعة يثبت بالنكاح أو الشراء فإذا كان أهلا لملك المتعة بالنكاح كان أهلا له بطريق الأولى لأن ملك المتعة
الذي يثبت بالنكاح أقوى مما يثبت بالشراء وجوابه ما قلنا إن سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه
فكذا حكمه بخلاف النكاح إذ لا تأثير لإذن المولى في إثبات الأهلية إنما تأثيره في إسقاط حقه عنه وتمام أهلية العبد
والسرية الأمة التي بوّأتها بيتا وأعددتها للوطء وخص المكاتب بالذكر مع أن الحكم في الكل كذلك لأنه
أحق بمكاسبه بحريته يدا فيتوهم بذلك جواز التسري فأزال الوهم بذكره ولا يصح منهما أي من العبد و
المكاتب حجة الإسلام حتى لو حجا يقع نفلا وإن كان بإذن المولى لأن القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب
الحج ولا قدرة للعبد أصلا لأنها بمنافع البدن والمال وهما لا يملكان شيئا منهما أما المال فظاهر وأما
المنافع فلأن المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لأن ملك الذات علة لملك الصفات
فكانت منافعه للمولى إلا ما استثني على المولى في سائر القرب البدنية من الصلاة والصوم فإن القدرة
التي تحصل بها الصوم أو الصلاة للوقت ليست للمولى بالإجماع ووقوفها مبقى على أصل الحرية وإذا
كان منافعه لمولاه وبدنه لا يخرج عن ملكه فكان أداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض وهذا
بخلاف الجمعة إذا أداها بإذن المولى حيث يقع عن الفرض لأن الجمعة بدل في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لأداء
الظهر مستثنى من حق المولى فكان أداء الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير إذا دخل الحرم أيضا حيث
يقع ما أدى عن الفرض لأن ملك المال ليس بشرط للأداء وإنما شرط للتمكن على الوصول لا غير إن ملك المال ليس

بشرط في حق المكي ومن حوله الآفاقي إنما شرط للتمكن من الوصول إلى موضع الأداء فإذا أتى بطريق ووصل إليه فقد
وجب عليه الأداء وكان أداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا ولا ينافي مالكيته غير المال
أي الرق لا ينافي مالكيته غير المال كالنكاح والدم والحياة لأنه غير مملوك من هذا الوجه فلم ينافي مالكيته لهذه
الأشياء فالرق وكان في حق هذه الأشياء مبقى على أصل الحرية لأنها من الخواص الإنسانية والضرورة داعية
إلى إثبات هذه المالكية أيضا لأنه مع الرق أهل للحاجة إلى النكاح وإلى البقاء فيكون أهلا لقضائها
وهو لا يملك الإيقاع بأمة المولى وقضاء عند الحاجة كما يملك الانتفاع بأموال مولاه أكلا ولبسا عند
الحاجة وليست له أهلية ملك غيرها فإذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة إلا النكاح فثبتت له مالكية النكاح و
إنما توقف نفاذه على إذن المولى دفعا للضرر عنه فإن النكاح مستلزم للمهر وفي إيجابه بدون رضا المولى
إضرار به لأن المهر يتعلق برقبته إذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى فلم يكن بد من إجازته
ولهذا لو سقط حقه عن ماليته بالإعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون إجازته ولو كان بدون
الإعتاق كان مالك البضع العبد دون المولى فعرفنا أن حكم النكاح ثبت للعبد ولا يقال إن المولى يملك
إجباره على النكاح ولو كان هو مالكا لما ملك الإجبار عليه لأنا نقول إنما يملك الإجبار تحصينا لملكه عن
الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لأنه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الإجبار وهو
المالك للطلاق وكذا الدم والحياة لأنه يحتاج إلى البقاء ولا بقاء له إلا بهما فثبت له ملكهما كما ثبت
ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه وصح إقرار العبد بالقصاص لأنه إقرار بالدم وهو في ذلك
مثل الحر فكان إقراره على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لأنه مبقى على أصل الحرية
في حق الدم والحياة وينافي كمال الحال في الكرامات أي الرق ينافي كمال الحال في أهلية الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فإن العبد يساوي الحر فيها لأن
أهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وإنما ينافيه لأن كمال الحال ينبئ عن العز والشرف
والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا جرم بينهما تناف وذلك مثل الذمة فإن الإنسان بها يصير
أهلا للإيجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فإنها تنفيذ القول على
الغير شاء أو أبى ولا شك أن ذلك كرامة لأنه من باب السلطنة والحل فإن استفراش الحرائر وتوسعة طرق
قضاء الشهوة [illegible] لا يتعلق بحوائج [illegible] كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام إلى
التسع وإلى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق وإذا كان كذلك ثبت هذه لا ينافي حق العبد فقلنا
إن ذمته ضعيفة بسبب رقه لأنه من حيث إنه مال صار كأنه لا ذمة له ومن حيث إنه إنسان مكلف

لا بد له من ذمة معلقا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف فلم يحتمل الدين بنفسه فانضم اليه مالية الرقبة و
الكسب ليصير حتى لا يمكن المطالبة بدونهما فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود من بعد لحق الدين والكسب
ان الدين اولا ان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف الى مالية الرقبة ايضا ولا يباع الرقبة فالدين ما بقي
الكسب للاجماع كذا في الاسرار وان لم يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند
ابي حنيفة انما يباع رقبته في دين الاستهلاك فان استهلك العبد المأذون له والمحجور مال الغير في دين
التجارة اذا كان مأذونا الا ان يختار المولى الفداء وقال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب
المولى فلا تباع في دين التجارة كسائر اكسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما
اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة به [illegible] لان الاذن لم يتناولها بخلاف دين الاستهلاك فانه
كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده ولنا ان هذا دين وجب على العبد لانه ظهر وجوبه في حق
المولى والعبد او بسبب [illegible] وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وقدمنا الاستيفاء من الكسب
وان كان التعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى حيث ابقى له ملكه عن راس ماله [illegible]
وترجيح ونظرا للغرماء لانه يستوفى حقهم من الكسب بالبيع ولم يبق محل حقهم اذا لم يف بالدين في حق المولى
مطالبته بعد العتق [illegible] باقرار المحجور وفيما اذا تزوج بغير اذن المولى ودخل بها حتى وجب العقر
لا يؤاخذ به في الحال لانه وجب بالعقد الذي هو معدوم في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في
حقه والحل لما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي ينبني على ملك النكاح ونصف المرأة اهلا
له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في
مالكية النكاح حتى [illegible] العبد اهلية النكاح فلا يؤثر فيه الرق فانفرد العبد فيه [illegible] كملك الطلاق وملك
اليوم من الاقرار بالعقود ولنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود
وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم يوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها
حتى تنصف اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعم والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف
كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال
لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا حل النساء يتنصف بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم
ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن الحيضة
الواحدة والطلقة لا تتنصفان لانهما لا تحتملان التجزي فتكاملتا ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم
فتصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين ولكن عدد الطلاق [illegible] عندنا [illegible] المملوكة

وقد يجب [illegible] لا احرمها لان مالكان [illegible] ولا يمكن اجتماعهما [illegible]

اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في تزوج المملوك للزوج فيتوقف على ان من يحله ويزداد الحل بالحرية وينتقص
بالرقبة وارد بما ذا الطلاق بناء على ذلك الا ترى ان من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك
اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر
به في الرجال وهو يتنصف ويتنصف الحدود والقسم بالرق ايضا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه
عن دية الحر اذا قتل خطأ لانتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد
شطري المالكية بالعدم وهو مالكية النكاح فانها وان ملك المال رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح
فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في الشطرين لا بالعدم اي اثر الرق
في انتقاص مالكية المال لا في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبة ويملك يدا وتصرفا ولهذا ليس
لمولاه ان يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له
خطر في الشرع وهو العشرة اذ هاهنا نصاب السرقة ولا ابطال مالكية المال بالقصر في حقه ايضا لتوقفها
على اذن المولى واقتصارها على [illegible] لا نقول التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق
الصبي والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما بينا وكذا تنصيف عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان المالكية
ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما يملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعندنا [illegible] واذا باع
تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لرجحان معنى المالية فيه لان القيمة اذا
استنقصت من الدية تجب القيمة بالاتفاق وان الضمان يجب للمولى ويملكه في العبد ملك مال واذا كان
كذلك تجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب وكلما تقول اعتبار معنى النفسية اولى
لانها اصل والمالية تبع لانها تابعة لها فان النفسية لو زالت بالموت لم تبق المالية ولو زالت المالية
بالاعتاق تبقى النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية فكذا في ايجاب
المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار المالكية وفي مالكيته نقصان كما بينا فوجب
القول بالتنقيص والجواب عن قولهم انه اذا استنقصت قيمته من دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم
في قليل القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان كونه مالا اوجب نقصان دمه فما دام
يمكننا النقص منه باعتبار قيمته فلا ننقصنا بذلك السبب الذي استنقص به واذا لم يمكن النقصان
باعتبار مالية بان ازدادت قيمته على دية الحر [illegible] وجب النقص شرعا لكن يقدر الخطر
وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس
بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال

فيستوفيه المولى الذي يساوي القاتل به كما في القصاص وانه لا يؤثر اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم تقتضيها
اذ اعتداما سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة بالدار اي بالاحراز
بها حتى لو اسلم كافر في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية
والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار
فلانه يتم ما يوجب الاحراز في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق
يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله وهذا
اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عمدا وعدوانا حتى لا يقتل لتمكن معنى المماثلة
التي يختل بها الكرامات فاختلت النفسية مجازا وبه فكان العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفسا من كل
وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر
ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد
معصوم على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان قاتله عبدا ولو اختلت العصمة لم
يجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة وبمجاورة المماثلة لا تختل
النفسية والعصمة لان الوصف الذي ينبني عليه القصاص هو شرف الاصل العصمة كونه متحملا الامانة التي
ادى الحمل وبلادا لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتصور بدون العصمة وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه
من الحرية والذكورة والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المماثلة وان تفاوتا في المعنى
الاصلي الذي ينبني عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف
الزائدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في القصاص فلا بد من جريان القصاص بين الذكر
والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل والمراد بالعصمة هي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه
وهي على نوعين مؤثمة ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان العوض
عمدا فالضمان القصاص وان كان خطأ فالضمان الدية ولا اثم يتبع في القصاص بالكفارة ان كان خطأ فان
كان عمدا فالتوبة والاستغفار وانما تؤثر في قيمته اي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في
عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال انه في تنقيص القيمة لا في شيئا لا في
العصمة لان العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر وصح امانه اي امان العبد المأذون
بالقتال وفي الحصص هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون
في القتال كالمحجور لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية له

على الغير فقال صح امانه لا لان له ولاية على الغير بل لان الامان بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية
لانه لما صار مأذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه يستحق الرضخ منها وبالامان
يسقط حقه في الغنيمة فيثبت حكم الامان في حق غيره اي غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب
الولاية كشهادته في هلال رمضان واما في امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى
الروايتين عن ابي يوسف لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع
الجهاد لانه قد يكون في الامان مصلحة للمسلمين ليستعدوا للجهاد بعد نوع ضعف ولا حق له في الجهاد
فلا يصح امانه وعند محمد وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة
الدين والامان نوع منها كما ذكرنا والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال
بالنفس فان فيه ابطال حقه فلا يملكه واقراره بالحدود والقصاص صحيح مولانا ان الرق لا ينافي
مالكيته غير المال من الدم والحياة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال صح اقراره مأذونا او محجورا
بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه انما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة
حتى لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه
فصار فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف المالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع وكذا
صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة عمدا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر
لا يقطع ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب
استحقاق نفسه او جزء منها لا يصح كما لو اقر بنفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار
انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء
كاقرار الحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالقائمة صح من المأذون في حق المال
بالاجماع ويرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه ومن الكسب لانه يملكه فيصح
وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر كما مر وفي المحجور اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القائمة
اختلاف معروف بين العلماء الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على المسروق منه
وعند محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال فيقطع
وهذا القول لا وجه عندي
ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد الى المسروق منه بلا خلاف
وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع تبين كون
المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وبثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته وجه قول ابي يوسف

انه اقوى يثبت بالشبهة بالقطع وبالمال واقرار المحجور في حق القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل
عن الآخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة شيء هلكه وقد يثبت المال بدون القطع لو شهد بالسرقة
رجل وامرأتان فالمال يثبت دون القطع وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق
القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة من مال المولى كما في المسروق
والمرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال
الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان تجب عنها بالذات آفة في الفعل
وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد
ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق
بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض
من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي علة لخلافة الوارث والغريم في المال لان اهلية
الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر
دليله فيكون المرض من اسباب الحجر اي يحجر المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الغرماء ففي الكل اذا
كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله يعني انما يثبت الحجر اذا اتصل
المرض بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر
واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان
الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم فهو كجراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة للحجر فيتصل بالموت من حين اصل
المرض الذي اضناه حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه
لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل من حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من اهله
مضافا الى محله فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ يعني لما اتصل به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف
وجد بعده فصار التصرف تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات
الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فيصح كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة ثم ينقض
في الحال ثم عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت ينقض وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمعلق بالموت

كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث
يحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق
الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق
تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب
الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في
عمله فيحتاج عند حلول آثار المنية الى تلافي ما فرط فيه فيتدارك ان ادرك له بالغا ما بلغ ما لم يجب بصرفه
ليتدارك بعض ما قصر فيه كما قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه كما قال
حيث شئتم   والحيض والنفاس الحيض دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله
رحم المرأة عن الرعاف ونحوه وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء
في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع
والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية
الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط
الصوم لكن الطهارة عنهما شرط للصلوة وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة و
الصلوة شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اوجبنا
القضاء عليهما لوقعتا في الحرج فلهذا لا يجب عليهما قضاء الصلوة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة
اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اي الصوم والصلوة اي ان اداهما احد الصوم والصلوة
ولصحة اداء الصلوة قياسا فانها لا تتأدى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف
الصلوة لان قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجهن
الى اداء الصلوات الوقتية عسير جدا ولا يقال ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلوة لانا نقول حكمه مأخوذ من الحيض فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس
وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف
الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة ليس من النوادر والاكثر عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه
في وقت الصوم من النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا
تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء   والموت

اذ الصوم يتأدى بالحدث
والجنابة فيجوز ان يتأدى
بها لولا النص وهو قوله عليه
السلام تدع الحائض الصوم ح

هذا في الحيض لان اكثر
الحيض عشرة ايام
والنفاس عشرون

الموت ضد الحياة لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت سببا للعجز
لانه له ولهذا قيل انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه وانه ينافي الموت ينافي احكام الدنيا
مما فيه تكليف كوجوب الصلوة والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار
ولهذا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا تخرج الا بها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان
الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة
كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولا له ان ياخذ ولا يسقط الزكوة
به وكذا حكم سائر القرب لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه الماثم لان الاثم من احكام الاخرة
وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا
بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقاء تلك العين لان فعل العبد
في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى
حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه وان كان دينا
لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله
عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق
الاولى ولهذا قال ابو حنيفة اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن
الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط
في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسره بانه وصف شرعي يظهر
اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة فيهما لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز
مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت
لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة ههنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم
يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة في نفسها وعلى المطالبة تأخرت
لعسرة الى ان يصدقه مولاه او يعتق فيطالب في الحال والمعسور بالمطالبة في الحال ان يصح التزامها
بالكفالة ولا يقال ينبغي ان لا تصح مالية الذمة اليها لاحتمال الدين لكمال ذمته لانا نقول
ضم الذمة في حق المولى لتمكين استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ الحجر لاجل الدين في حقه لا لان الذمة
غير كاملة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال الا باخر

واما كان لعادة لان من يكون
الفرع وعموم الكلمة
ان يحيى جميع الاموات
فعلا عن عقصها ح ل

الكفيل

المطالبة عن الاصيل لعذر عدم ذلك في حقه كما في الكفيل عن المفلس يؤخذ في الحال وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا ولو
برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب
في الاخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كالكفالة عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا ويؤيد ذلك ما روي انه عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار
فقال للاصحاب هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي
وابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ولو لم يصح الكفالة
لم يتغير حكمه فيبقى مانعا والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في
المحل وهو فوات الذمة فيكون الدين غير مطالب بمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا العجز بمعنى فينا بخلاف
الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين فتبقى صحة المطالبة اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا
عند ابي حنيفة لان الافلاس لا يمنع عن صحة الكفالة وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه صحيحة على سبيل
التاجيل فيصح التزامها بالكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه
قد كان وقد عرفه الرسول وليس فيه ان هذه الكفالة صحيحة مبتداة على وجه يبنى عليه احكام الكفالة
من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة ومن اقر بالوجوب لان
الكفالة لا يصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بالاطلاق وكان عليه السلام لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء
وبالعدة يتبين له الوجه بناء على ظاهر الحال من الوفاء لرسول الله عليه السلام كما كان يتبين بالمال لان الظاهر هو امكان
القضاء قبل الهلاك كذلك الاقرار واما صحة التبرع فبناء على ان الدين باق في حق رب الدين لان سقوطه
عنه للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا
واما ما من الدين ما كان وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف
الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث
لان الشرع جوز تصرفه في الثلث بطريقه   وان كان رحالة اي ان كان المشروع شرع لاجله سعى لحوائج الاجلة بما
كان يشرع الحاجة ما يقضي به حاجته لان مرافق الشرع انما شرعت لحاجتهم لا ان العبودية لازمة للبشر بحيث
لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم ادمي ما تكون لهم تخلو نفس من خلق الله تعالى واصدقائه والعبودية
معلومة للحاجة لانها تنبني على العجز والافتقار وشرعت لهم من المرافق ما يدفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة
لانها تنشأ عن العجز ولا عجز فوق الموت فيبقى للميت ما كان يشرع لحاجته ما يقضي به حاجته ولهذا قدم

تجهيزه على قضاء دينه لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من قضاء الدين ألا ترى أن لباسه في حال الحياة مقدم على
دينه لمساس حاجته إليه فكذا بعد الممات وإنما يقدم التجهيز على الدين إذا لم يكن حق الغرماء متعلقا بالعين
أما لو كان متعلقا كما في المساجد والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق
أحق بالعين من صرفها إلى التجهيز لتعلق حقه بالعين بخلاف ما لو كان ثم دينه وإنما قدم قضاء الدين على الوصية
لأن الحاجة إلى الدين أمس لأنه واجب والوصية تبرع فكان إسقاط الواجب في الشرع أهم ولأن الدين حائل بينه
وبين ربه كما نطقت به السنة فكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه أي من ثلث ما بقي بعد الدين
وإنما قدم وصاياه على الميراث إذا لم يتجاوز الثلث لأن الشرع نظر له حتى قطع حق الوارث عن الثلث
لحاجته إلى تدارك ما قصر وهذه الحاجة أقوى من الحاجة إلى خلافة الوارث فيقدم عليه وقد نص الله تعالى عليه
بقوله من بعد وصية يوصي بها أو دين ثم يجب المواريث أي تقسم المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له لأن
ماله إذا اتصل إلى من يتصل به ويخلفه كان أنظر له فيصرف إلى من يتصل نسبا أي قرابة أو سببا أي بالزوجية
أو بما يكون سببا ولا سبب ولا نسب فيوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين وهذا تبقى الكتابة أي
ولبقاء ما يقضي به الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لأن صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير
معتقا ويحصل له الولاء والقول مع ذلك ببقائها بلغه فوات ملك الرقبة وحاجته إلى الأجر بعد موته باقية
لأنه يحتاج إلى حصول الإعتاق منه ليحصل له الولاء ويخلص من العتاب أيضا فلذلك تبقى الكتابة
بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء أي تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته إلى تحصيل الحرية
حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيتعلق آخر
جزء من أجزاء حياته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت تنفسخ الكتابة وبه أخذ الشافعي لأنها لو
بقيت إنما تبقى لعتق المكاتب إذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء
ولا يجوز أن يستند العتق إلى حال حياته لأن المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الإسناد إثباته قبل وجود
الشرط وهو أداء بدل الكتابة بخلاف ما إذا مات المولى لأن محل العقد قائم قابل للعتق والمولى إنما يصير معتقا
عند أداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال حياته فموته لا يبطل الكتابة ولنا أن عقد المكاتبة
عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فإن المكاتب يملك يدا ثبت من حيث الاكتساب وفي مكاسبه
من حيث اليد والتصرف على سبيل اللزوم وهذه المالكية ثبت للمكاتب لحاجته إلى أحرار نفسه وصيرورته
معتقا وحاجة المكاتب أقوى الحوائج لأن الحرية رأس مال الحي في أحكام الدنيا إذ الرقيق في حكم الأموات في
هذا الباب وهذا العقد حط بفضل البدل عندنا وعندنا أن فهي تحت حظ دفع البدل لتكون أقرب إلى

حصول العتق وكذا في الآخرة فإنه يتأذى من قبح يتأذى ولده بتعيير الناس إياه بالرق قال عليه السلام تؤذي الميت
في قبره ما يؤذيه في أهله فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته لحاجته فلأن يبقى مالكية المكاتب لحاجته
إلى وصول الحرية كان أولى لأن حاجته إلى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه إلى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب
لزم القول ببقاء مملوكيته إذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لأن بقاء المالكية يقتضي الكرامة
والإكرام يقتضي بقاء المملوكية لأنها تبنى على الذل وإذا لم تبق المملوكية لا يتصور أن يصير معتقا بعد موته فتنفسخ
الكتابة لأنا نقول بقاء المملوكية إلى وقت الأداء غير مقصود بنفسه لأن المقصود إلا بقاء المالكية كما بينا ولا يمكن ذلك إلا غم
ببقاء المملوكية إلى وقت الأداء فيبقى المملوكية شرطا ليحصل المالكية وإن كان غير مقصود فيبقى مقتضيا
بقاء وقلنا يغسل المرأة زوجها عطف على قوله تبقى أي ولبقاء ما يقضي به الحاجة تبقى الكتابة و
قلنا إن المرأة تغسل زوجها في العدة لأن النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة بخلاف ما إذا ماتت
المرأة حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي لأنها مملوكة وقد بطل أهلية المملوكية بالموت لأنها شرعت
في الآدمي لقضاء حاجة المالك بخلاف المالكية إلى ما بعد الموت لأنها لا تقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد
الموت فلا يبقى بعد موتها ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها ولو بقي جزء من الملك لوجب مراعاته بالعدة
لأن الملك المؤكد لا يزول بمجرد الموت بل كما لو طلقها أو مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك
اليمين الأمر أنه يتأكد بالشهادة والمهر وحرمة المصاهرة ولأن الحاجة منها إلى الغسل فيوم من الخدمة
تابعا للمملوكية بهذه الحاجة تؤدي إلى اعتبارها لأنها تصلح موجبة وهو فاسد بخلاف المالكية فإنها شرعت
للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واحتج الشافعي بقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك وكفنتك وصليت
عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولأن الملك جعل كالقائم في حق الزوج لحاجته إلى الغسل فجعل كذلك في
حقها لأن ملك الحل مشترك بينهما وجوابه ما قلنا وأما معنى قوله عليه السلام غسلتك قمت بأسباب غسلك
وقد روي أن أم أيمن غسلت فاطمة ولو ثبت أن عليا غسلها فذلك لاختصاصه به حيث قال
لابن مسعود حين أنكر عليه ذلك أما علمت أن رسول الله صلعم قال إن فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة
وما لا يصلح لحاجته إلى حاجة الميت كالقصاص فإنه شرع لدرك الثأر وتشفي الصدر ولا بقاء
للحياة على الأولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق أهلا لهذا التشفي ولا حاجة له إليها وثبت القصاص عند
انقضاء حياته وعند انقضاء حياته لا يثبت إلا ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين
وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج أصلا وقد وقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم
بحياته فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء حتى لا يثبت للميت ولا يسقط الدين بحيث يجري فيه سهام الورثة

كما يبطل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف
حياته وكان نفعه بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص
له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على
سبيل الخلافة عنه لقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فبناء على ان ابتداء ثبوت
القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه
فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه
سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت
فكان القصاص حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا فان قيل اذا كان الغرض منه درك الثار وجب
الاولياء فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للآخرين شيئا قلت القصاص واحد لانه جزاء قتل
واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحياة من بعض المحل دون البعض ويتعذر اثبات البعض اشتراكا بالاجماع
ولم يبطل بالاجماع فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى او عفى
لا يضمن شيئا للآخرين لانه يتصرف في خالص حقه لا في حق الصغير واما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال
العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب وههنا العفو معدوم ولا عبرة للتوهم العفو
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال فاذا تعلق بالمال اي اذا تعلق القصاص
بالمال بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لان موجب
القتل في القصاص لانه المثل من كل وجه واما تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه
هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت فيستند
الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا الفعل كالدية في الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت
ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فعاد الخلف للاصل لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو
ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا ههنا ووجب القصاص للزوجين لان الاصل ان
القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين فلهذا

وهذا عند ابي حنيفة رح
للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر
الصغير لانه يتصرف في خالص
حقه صح

وجب القصاص للزوجين كما في الدية فان هناك شبهة تصبح في الدية لان الزوجية تصلح سببا للخلافة
وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان
المقصود منه التشفي ودرك الثار ويختص بالاقارب الذين ينتصر بعضهم ببعض ولهذا لم يثبت للموصى له
حق في القصاص وجوابه ما قلنا ان النسب بواسطة المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة
بالقرابة بل فوقها فتصلح سببا لدرك الثار وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان
وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بعد الموت وجوابه انها مال الميت حتى يقضى منه ديونه
فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله وقوله والزوجية تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية
قائمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قائمة في الحال كما في سائر الاموال وقد امر رسول الله عم
للضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب
عمر وعلي وعامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة اي احكام الآخرة اربعة انواع ما يجب له على
الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة
الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع
للخروج وللحشر بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء
في احكام الدنيا والقبر روضة دار للمتقين وحفرة نار للاشقياء فكان له حكم الاحياء وذلك كله
بعد ما نص عليه في منزل القبر الاعلى بسؤال المنكر والنكير في الابتداء ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا
بكرمه وفضله روضة وان يعيذنا من ضيق القبر وعذابه انه ذو الفضل والاحسان ومكتسب
هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوي ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه دخل وهو
انواع احدها الجهل وهو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم
لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم ان الجهل يذكر
ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه
وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في احكام الآخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل
قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم لانه قال الآيات الدالة على وحدانيته تعالى لا تعد والحجج على ذلك
كثيرة ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسول عم من المعجزات والحجج الظاهرة
محسوسة في زمانهم فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهله عذرا بوجه قيل فيه

يعذر به في الآخرة لأنه اختلف فيه ديانة الكافر أي في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الإسلام في أحكام الدنيا فقال
أبو حنيفة رح إنها تصلح دافعة للتعرض دافعة لدليل الشرع في الأحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر والخنزير
ونكاح المحارم حتى إن اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فأما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى لا يعطى
للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قالا إلا أنهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم وقالا إن تقوم الخمر والخنزير ثابت في حقهما كأنها
حكمي ثابت فكان أقصر الدليل بالديانة يبقى على الأول فأما نكاح المحارم فلم يكن ثابتا فلم يجز استيفاؤه لنقص الدليل
ويحتمل أنه إنما صح لأنه ربما عوفي في أحكام الدنيا بقبول الذمة فأما جهله فلا يرفع عذاب القتل في الدنيا وإن لم يدفع
عذاب الآخرة. وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بالصفات فإنهم
أنكروها حقيقة بقولهم إنه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فإنهم قالوا بجواز
حدوث صفات الله تعالى وزوالها عنه فشبهوه بخلقه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح
عذرا في الآخرة أيضا لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا أما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
أي لا يعلمه إلا الله سميع بصير إلى غيرها من الآيات الدالة على صفاته وأما العقل فهو أن الحوادث كما دلت على
وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا وأن يكون له علم وقدرة وحيوة إذ يحيل العقل أن يحكم بعالم
لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له وقد عرف أن ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز أن يكون صفاته
حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث أصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن الإطناب
وكذا جهلهم بأحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لأهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز إخراج أهل الكبائر من النار ومثل إنكار الجهمية خلود الجنة
والنار والحاصل أنهما جهل باطل لأن الدلائل القاطعة من الكتاب والسنة كثيرة وواضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن
إنصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر. وجهل الباغي أي وكذلك جهل الباغي وهو الذي
خرج عن طاعة الإمام الحق ظانا أنه على الحق والإمام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فإن لم يكن له
تأويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لأنه مخالف للدليل الواضح فإن الدليل على كون الإمام العدل على
الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لائحة على وجه يعد جاحده مكابرا معاندا وأصله الفتنة المعروفة
التي وقعت بين علي ومعاوية ومن تبعهما ولكن الباغي وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لأنه بالبغي
لم يخرج عن الإسلام وكذلك بالهوى إذا لم يغل ولم يعل في هواه حتى كفر ولكن ينتسب إلى الإسلام مع ذلك كغلاة
الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته وإلزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتأويله الفاسد حتى إذا استحل
الباغي الأموال أو الدماء بتأويل أن مباشرة الذنب كفر لا نحكم بإباحتها في حقه بتأويله كما حكمنا بإباحة

الخمر في حق الكافر بديانته لأنه بعقد الإسلام صار ملتزما مناظرته وإلزام الحجة عليه بخلاف الكافر لأن ولاية
المناظرة والإلزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا إذا أتلف الباغي مال العادل أو قتله
ولا منعة له يضمن كما لو أتلفه غيره لبقاء ولاية الإلزام فإذا صار للباغي منعة سقط ولاية الإلزام
بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به
أهل الحرب بعد الإسلام وهذا بخلاف الإثم فإن الباغي يأثم وإن كان له منعة لأن المنعة لا تظهر في حق الشرع
فأما ضمان العادل فيحتمل أن لا يكون في الحر وهذا إذا هلك المال في يده فإن كان قائما في يده وجب رده على صاحبه
لأنه لم يملكه بالأخذ كما لا يملك مال أهل العدل. وقد روي عن محمد أنه أفتى أهل البغي إذا تابوا بأن يضمنوا ما
أتلفوا من النفس والأموال ولا ألزمهم ذلك في الحكم لأن ولاية الإلزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على أداء
الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يضمن أهل العدل بقتلهم لأنه وجب عليهم محاربتهم ممتثلين
الأمر في ذلك قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي والأمر للوجوب كذا في المبسوط ولهذا وجب قتل أسراهم والتذفيف
على جريحهم ولم يعصم بحق أموالهم ودمائهم ولم يحرم عن الميراث بقتلهم لأن الإسلام قائم والقتل
بحق ووجب حبس أموالهم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل أن المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة
حتى لو تجرد أحدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق الضمان حتى لو أن قوما غير متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا
الأنفس واستهلكوا الأموال ثم ظهر عليهم أهل العدل أخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل. وقال
الشافعي يجب على الباغي الضمان وإن كان له منعة لأنه مسلم ملتزم أحكام الإسلام وقد أتلف حق غيره فيجب عليه
الضمان لأنه من أحكام الإسلام بخلاف الحربي لأنه غير ملتزم أحكام الإسلام أصلا ولنا حديث الزهري
قال وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله كانوا متوافرين فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن
فهو موضوع وكل مال أتلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع
ولأن ولاية الحجة الشرعية قد انقطعت بالمنعة فإنه حسا فلم يثبت حجة الإسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعي
بأن قتل الكافر الذمي لأن الحجة الشرعية لا تلزم إلا بعد البلوغ فإذا انقطع البلوغ عدمت الحجة كما في حق كذلك
في حق أهل الحرب. وجهل من خالف أي وكجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى
ببيع أمهات الأولاد فإنه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الأصفهاني ومن تابعه من أصحاب الظاهر
يقولون بجواز بيع أم الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على
عهد رسول الله عم ولأن المالكية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا تزال بعد الولادة بالشك
وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عم أعتقها ولدها وقوله عم

ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله عم امر بعتق كان
امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رض انه كان ينادي على المنبر الا ان
بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد بلغ ما المعروف الكل بالقبول والعقد
الاجماع على عدم الجواز فكان القول به مخالفا للاثار المشهورة وللاجماع فكان مردودا وذكر المص في شرح
والعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب
ونحوه مثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا بقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على متروك
التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وغير ذلك ومثل الفتوى بجواز القضاء
بشاهد ويمين المدعي عملا بما روي انه عم قضى بذلك فانه مخالف للكتاب في قوله تع واستشهدوا
شهيدين الى ان قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا حرج على الادنى وللسنة المشهورة وهي قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر لكان من بيانه فراق من السنة فيكون مردودا وفي هذا المثال ان اعتمد الخصم على القياس
فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب
والسنة او خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا ينبني ما يعد فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من المختلف
فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة المشهورة لا ينفذ وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ
والثالث الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهل في موضع يكون فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا
للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز والعصر فاسد عنده ثم
لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وشبهة وان قضى الظهر
ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز لجاز للعذر لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت
فان من العلماء من لا يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن
انه على عذر بها لا كل تعمدا لا يلزمه الكفارة لان كل صومه بالحجامة فان جهله عذر يسقط الكفارة لانه
ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار
مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المص ولكن ما ذكره ليس بمجرى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر في
كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه
وعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان العوام الصوم بوصول الشيء
الى باطنه ولم يوجد فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه
فافتاه بالفطر فافطر بعد ذلك عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد علمه

وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان هذا معذورا ولا عقوبة على المعذور
ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه
لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه
الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء
فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء
واذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون الاعتماد على
فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد
الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة او في موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه
فانه يصلح عذرا ايضا كمن زنى بجارية والده او والدته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل
في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والولد بين واحد منهما وهذا الوطئ وجب بلا ملك في احد
الطرفين اشتبه على الولد وظن انه يوجب ملكا في الطرف الاخر فيصير شبهة ولان الاملاك متصلة بين الاباء و
الابناء والمراة والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للاخر وينتفع احدهما بمال الاخر من غير
استئذان وحشمة فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى بها وقال
ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا
يصير الجهل شبهة وهذه شبهة اشتباه فلا يثبت بها النسب وان ادعى ولدها ولا يجب العدة والرابع
الجهل الخ الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثاني بناء على اشتباه
ما ليس بدليل بالدليل كجهل المسلم في دار الحرب من اسلم لم يهاجر الينا عذر في الشرائع حتى لو مكث فيها مدة
ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند زفر يجب القضاء لان
بقبول الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط الخطاب بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلوة ولكنا نقول ان الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة
بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة احكام الاسلام فيصير جهله
بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار
الحرب بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار
شيوع الاحكام وتمكنه السؤال فبترك السؤال يقصر فيه فلا يعذر ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار
الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار الحرب لانه ربما يبيع السر ولم يشتهر

حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه و جهل الامة بالاعتاق اي يلحق
جهل الامة بجهل الذي اسلم في دار الحرب في كون دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها
الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته لقوله عم لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان
لم تعلم بالاعتاق او علمت به لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس
العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى يستبد به فلا يمكنها
الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا
تقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح
عذرا للدفع بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجهما غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار
بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء
الدليل اذ الولي يستبد بالنكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان من كل منهما
رضا بالنكاح فلم يثبت لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور لاشتهار دار الاسلام وعدم المانع
من التعلم و جهل البكر اي يلحق جهل البكر بالنكاح بجهل المسلم في دار الحرب حتى لو لم تعلم البكر البالغة بانكاح
الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم لخفاء دليل العلم في حقها اذ الولي يستبد بالانكاح وفيه الزام العقد
عليها بشرط العقد او العوائد عدة اي جنسه ولا شرط عددهما و جهل الوكيل والماذون اي ويلحق جهل الوكيل
والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد ولم يعلم الوكيل الوكالة حتى فسد ذلك
الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح
وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما
عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى يستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر وهذا معنى قول الشيخ فالاطلاق ووضع
والسكر اي من العوارض المكتسبة السكر وهو غفلة تلحق العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان
عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء
مثل الافيون ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب
المزيلة فعلى هذا بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل حكم ثابت بطريق الزجر عليه سببه
وهو نوعان سكر حاصل بطريق مباح كالسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج وهو كالاغماء
حتى يمنع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما وذكر في فتاوى قاضي خان عن ابي حنيفة وسفيان الثوري

ويلوح الى قوله عند مباشرة الخ الاحتراز عن الجنون والاغماء ونحوه فانه مزيل للعقل لكن ليس بمباشرة الاسباب المزيلة ه

ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وما تاثيره في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط
لا باس بالتداوي بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به فينبغي له الا يفعل ذلك لان الشرع على قصد السكر حرام وكذا
السكر الحاصل بشرب المكره بالقتل والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش
فسكر بمنزلة الاغماء يمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار بمنزلة المرض
والثاني سكر حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة وهذا لا ينافي الخطاب
بالاجماع لقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو فان
كان في حال السكر لم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو يكون كذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قيل
اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفيه ما فيه
واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما ويصح تصرفاته كلها
قولا وفعلا فيصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه وغيرها
عقوبة كالصاحي لمزاولة شربه المبسوط   الا الردة يعني اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته
استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة
تبتني على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان
من عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانها تختار بعد فكر وروية على ما هو اللائق من الامور عنده واذا
كان كذلك فهذا بمنزلة اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما
لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ   والاقرار بالحدود اي لا يصح اقراره بمباشرة اسباب الحدود
الخالصة لله تع مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود
يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا ترى ان العلماء اتفقوا على
ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ
بالشبهات فيعتبر السكر فيما يحتمل الرجوع من الاقرار فقال شمس الائمة ابو حنيفة واتبعهما في المعتبر
في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات فاما الحل و
الحرمة فهو ضعيف بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب
الحد فانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح
سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد القذف و
القصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه لا يصح الرجوع لا يبطل لانه من حقوق العباد حيث لله وقول السكر

اولى ان لا يبطل   والهزل قوله وهو ان يراد بالشيء كذا يعتبر للهزل وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة
لا غير كالاسد للهيكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع عقلا للافادة معناه حقيقة
كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة
معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وبهذا ذكرنا
الفرق بين المجاز والهزل لان بالمجاز يراد افادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى قول الشيخ اي مقصودا ان
الهزل ما لا يراد به معنى ومعنى قول فخر الاسلام الهزل هو اللعب ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع
ولا يجوز الهزل فيه ولهذا اصل معاملة المجاز في الحقيقة ومقابل الهزل الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد
اشارة الى ذلك   وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف
للاختيار والرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هو هازل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا
يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل
به ولكن الهزل ينافي الاختيار بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار
في حق الحكم دون نفس المباشرة للسبب لان قوله بعت واشتريت يوجدان برضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم
لعدم الرضا به فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما نبينه وانما جمع بين
الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط اي فصار الهزل
في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق   وشرطه اي وشرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقدان باللسان
انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط
ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لم يحصل مقصودهما من البيع هازلا ومقال العقد الناس
ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد   والتلجئة كالهزل وفي المغرب
التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه
يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا والتلجئة انما يكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا
كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل وفي المبسوط معنى قوله
الجي اليك داري جعلتك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال الجا فلان الى فلان اي جعله ظهره اي
كذا والمراد هذا المعنى وفعل التلجئة في العقد ان يباشره لا لاسباب لضرورة تعرض له فيصير كالمدفوع اليه
صورته ان يقول لاخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر

فهذا البيع فاسد فلا ينافي التلجئة او الهزل اهلية وجوب الاحكام لانه لم يختل بهما شيء من القدرة والعقل
الا ترى الى قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فلو كانا منافيا للاهلية و
للعبارة لما صح النكاح والطلاق اذ التصرف لا يثبت بدون اهلية فاعله ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا
بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق
بالعبارة بدون الرضا بحكمها ثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا فان دخل الهزل
فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في
جنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتفق المتعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على
ان لم يحضرهما شيء او يختلفا في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول يفسد البيع فاسدا غير موجب للملك وان
اتصل به القبض حتى لا يعتقا عليه والمشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه حيث
يثبت الملك فيه بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود فيما من البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في الهزل
فكان الهزل بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فيعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين مؤبدا فانه لا يوجب
الملك اصلا ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقض احدهما انتقض كخيار الشرط الا انه اذا اجازا جميعا يرتفع
الفساد مقدرا بالثلث كخيار الشرط ولا يعتبر بعد الثلث وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع
صحيح لازم والهزل باطل لانه ارتفع بما قصدا من الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء وفي الوجه
الرابع وهو ما اذا اختلفا فالعقد صحيح لازم عند ابي حنيفة حملا له على صحة لا لابي يوسف ومحمد لانهما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على
المواضعة واوجبا العمل بها لابي حنيفة ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء
فهو متمسك بالاصل فالقول قوله ولهما ان المواضعة غير لازمة بل لكل واحد منهما ابطالها ولو اعرض
احدهما عنها كان راضيا واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح
البيع لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة بعد لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرا فيه كما لو تواضعا على
شرط خيار واحدهم لم يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار ولا اصل فهذا مثله مع ان الجد اولى لكونه اصلا و
المواضعة عارضة ولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليعتمدا عليه صونا للمال
عن يد المتغلب فيكون جعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يوجد خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما
بها اشتغال بما لا يفيد وليس كما ان الظاهر هو الصحة كما قلتم لان هذا الظاهر يعارضه ترجيح
ان بين منهما او التسمية من اسباب الترجيح وجواب ابي حنيفة ان لا ترجيح للاول اذا لم يتصل به ما يوجب

يعتبر رضا لان الهزل مؤثر في اصل الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسيا فيما يحتمل فيه اعلى حاله عدم
حصول شيء والاختلاف لعدم التنصيص فيهما على ما يوجب الفساد فكلا وما اذا اتفقا على البناء لوجود
التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع وهذا كله على قول الشيخ قال يتواضعا على الهزل باصل
البيع اي حوله ما نقضها وان كان ذلك في القدر اي الا ان الهزل في القدر بان يتواضعا على البيع
بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين
عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وقد ذكرنا الوجه
من الجانبين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وفي رواية وهو قولهما الثمن
الف لانهما جدا في اصل العقد والمواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما في
يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد
هذا لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالالف شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا
كما لو جمع بين حر وعبد فباعهما فوجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد لان
العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن بمنزلة الوصف كما مر في البيع ولهما ان القصد التسمية بذكر
احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الا الى الهزل لانه قد كان ذكره والسكوت عنه
سواء كما في النكاح وان كان ذلك في الجنس اي الا ان الهزل في الجنس بان يتواضعا على البيع بمائة دينار
على ان يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فعند ابي يوسف ومحمد هذا وما اذا كان الهزل في
القدر سواء عندهما عمل بالمواضعة ثمة وجعلا الثمن الف عملا بالمواضعة وههنا لم يعتبر المواضعة فلم يجعلا
الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق ان العمل بالمواضعة ممكن ثمة لان المواضعة في
اصل العقد ومعه ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن لان البيع يصح بالف من الفين ويكون مذكور
في العقد لان الالفين يتضمن الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد فلا يؤثر على عدم
تسميته فلا يفسد البيع كشرط ان لا يعلف الدابة المبيعة ويمكنهما العمل بالمواضعة في العقد مع العمل بالمواضعة
بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا بل يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا
في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة
في العقد اولى لانهما جادان في اصل العقد هذا لان في جنس البدل يوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح

بطل الهزل وصح البيع بالدنانير وان كان في الذي لا مال فيه الخ اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض كما مر
وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه
مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن
القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمراة والمولى والعبد بان يطلقها
او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع
الرجل مع امراته او عبده ان يعلق الطلاق والعتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك
كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في
بعض الروايات العتاق مقام اليمين ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بدلالة النص لان العتاق
اما النذر فملحق باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه
احياء كالاعتاق وشبه الطلاق من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق
نصف تطليقة يقع تطليقة كاملة وشبه النذر اليمين من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والمشابه
للمشابه به مشابه ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي
بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بسائر الشروط يوخر السبب
مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال وهو متراخ حكما لان المراد
من السبب في العلة والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند
حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تنفصل عن احكامها
فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر فيها شرط الخيار فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا
انه لا ينفصل عن حكمه واما الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني اريد ان
اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المراة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها
كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا بالقدر اي بقدر البدل بان يتواضعا في السر على ان المهر الف و
اظهرا في العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال
لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه
الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في
المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع
فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن

اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع بمعنى في الثمن كالجهالة وعدم ذكره وتعذر و اذا كان مقصودا بالصحة صار
كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا احتيج الى ان يثبتا اما المهر فتابع فلو وجب الثاني لصار المهر مقصودا
وليس كذلك فوجب العمل بالهزل والجد الا بالالف وعمل بالهزل اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة في المهر
الثاني في هذين الوجهين كالنكاح في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي لا يثبت الا قصدا ونصا كالبيع وكذا
الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالالغاء كما في البيع في اصل البيع اذا هزلا
واتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الالف اولى من العمل بالمواضعة لترجيح الصحة
فكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام وان كان ذلك
في الجنس اي ان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في العقد دراهم وان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح
يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه و
النكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع يفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
ففي رواية محمد عنه يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل فلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة
لانعقاد النكاح الى الصحة واذا وجب العمل بالهزل بطل التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية
ابي يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بيناه
وعندهما يجب مهر المثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان
كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود
فان هزلا باصله بان طلق او اعتق على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح
عن دم العمد هازلا او تواضعا قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق واقع والمال لازم
لان الهزل لا يؤثر فيهما اصلا عندهما لانه بمنزلة شرط الخيار فلا خلاف لكن والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه
يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لم يحتمل الهزل ولا يختلف الحال بالبناء او
الاعراض او الاختلاف او السكوت وعنده اي عند ابي حنيفة لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه
في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال اذا
شاءت وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لان جانبها شبه البيع لانه تمليك بعوض الا ترى ان البدل له
لو كان من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل

كما في البيع واما جعل في كل شرطا في جانب الزوج فاما في جانبها فهو تمليك بمال فجعل شرطا بهذا الوصف فاذا بطل بحكم
الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك بمال واذا عمل فيه خيار الشرط يعمل الهزل
ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل وان اعرضا اي عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع واصل البدل
فالهازل فيما كالهازل ليس باصل الخلع كالهازل ليس ببدله ضرورة فوقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما
فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما وان اختلفا
فالقول للمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل البدل هو ترك اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل
القول للمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق
ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفترقا حيلة فيهما وان سكتا فهو لازم اجماعا
اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه فيه مندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر بان سميا الفين وهو [illegible]
على الف فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية
فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا
قال فصل الامام جعل المال تبعا لانه من النوع الذي المال فيه مقصود وليس يسلما ان المال فيه تبع
لكن لا نم ان البدل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر
الف فيما اذا هزلا بقدر البدل لا في الجنس كما مر قلت المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في العقود
فهو تابع للطلاق والعتاق والذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع فيوجد حكمه من
الاصل فلا يؤثر فيه البدل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما في هذا الاصل حل
الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج لا المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته
على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر وبعد نفي المنفي صريحا واذا كان كذلك تعتبر بنوعه في حكم الهزل
فيؤثر فيه كما في بيان هو الاحوال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع
وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب المال لان المكره يجعل
آلة للمكره فيما يصلح آلة فعلى ايجاب المال يصلح آلة لان اتلافه واستهلاكه سواء وفي الاستهلاك هو آلة
فاذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال
لا في حق الطلاق لا يصلح آلة فيه فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان
الولاء له وحق الاتلاف منقول الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه سبق العمل فيه الى
عدم ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق

والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده   وعندهما يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المرأة
جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذا الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والطلاق
من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الف درهم والمرأة ما قبلت بعضه جدا لكونها هازلة
هازلة في ذلك الالف فكان بعض البدل متعلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق ويجب كل المال فعلى
الطلاق بجميع البدل كان شرطه وقوع قبول جميع البدل ومتى لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين و
الهزل يؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها الآخر باعراضها
عن الهزل وقبولها اياه بطريق الجد   وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال جميعه اتفاقا
لانه جاد ذلك على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا
ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان المال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي
الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر   وان كان ذلك في الجنس اي ذكرا الدنانير في العلانية وغرضهما الدراهم
يجب المسمى في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء وعلى الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل
غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعا له وعنده اي عند ابي حنيفة ان اتفقا على البناء توقف الطلاق
على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي الوجوه الثلثة الباقية وقع الطلاق ووجب
المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا
في الخلع من الحكم والتفريع يأتي في الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد   وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل
الفسخ وما لا يحتمله فالهزل يبطله ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم
ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا
ببيع لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به لا يصير حقا الا ترى
ان قريشا المعروفين وكفرة الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهما قد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة
فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار
كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا ترى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن
ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا
فيما بينه وبين ربه وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق وعليه انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت
الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه   والهزل بالردة كفر
لا بما هزل به وهو قوله ان الصنم اله مثلا وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد

ولم يوجد منهما لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر
وقال في جواب ذلك الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا لان الهازل
جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه و
التكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا واما
الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار
وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيحكم بايمانه بناء
عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام فهو
بمنزلة انشاء لا يحتمل التراخي فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار
عيب وزوجه فكان بمنزلة الطلاق فلا يؤثر فيه الهزل   والسفه وهو كذا السفه لغة الخفة والتحرك
يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع هو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل
بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع
المحظورات لان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي يتكلم فيه الفقهاء وتتعلق الاحكام به هو منع المال
ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره شيخ الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل
بخلاف موجب الشرع بوجه وان لم يذكر المصنف ولكن قال بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير حتى لا يلزم بالكلام
ارتكاب معصية وان كان ذلك سفها حقيقة وكان الشيخ رحمه الله بذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه هو السفه
المصطلح   وان كان اصله مشروعا اي اصل ذلك العمل مشروعا وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان
مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشراب قال
الله تعالى ولا تسرفوا والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا   وذلك اي السفه
لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله بكماله الا ان
السفيه مكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى اهلا لوجوب حقوق الشرع من الديانات كلها وواقعا اهلا لوجوب
حقوق العباد يعني اهلا لحقوق العباد ومن التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق العباد اعظم فانه لا يوجب الاخلال
من هو كامل الحال الا ان اهل الصبي اهل للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية ولا يوجب سقوط
الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر   ويمنع ماله اي يمنع مال السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو
قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي

وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق الايتاء
بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رح اول احوال البلوغ
قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا يؤمن ان يستفيد رشدا بطريق التجربة اذ التجارب
لقاح العقول واذا بلغ الى خمس وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد ظاهرا لان خمسا وعشرين سنة مدة
يتصور ان يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيها اثنا عشر سنة ثم يولد له في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشر
سنة ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير بها جدا في خمس وعشرين سنة فاستحال ان لا يصير فرعه وليا وهو مولى عليه والرشد
رشد نكرة فيسقط المنع لانه انما يمنع زجرا له عن التبذير بمكابرة العقل او حكما لا يعقل معناه لان منع المال
عن مالكه مع وجود المطلق واطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق الحكم
بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد حقيقة او تقديرا لانه ان كان عقوبة او غير معقول لا يمكن
تعديته فاذا دخل في منع المال العاقل بطريق العقوبة سنين بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد بحدوث
التجربة بتطاول الزمان سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجود من وجه لوجود
دليله وهو استيفاء التجربة بقي على عدمه لكونه غير معقول سقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد
نكرة فاذا وجد رشد ما يحصل شرطه فوجب جزاؤه وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه
الرشد لانه علق الايتاء بايناس الرشد اي بابصاره فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده
ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله لهذا المعنى لانه فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم بطول
المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته وهما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك
السفه وانه لا يوجب الحجر ان السفه لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل
كالنكاح والعتاق بالاتفاق واختلف في وجوب النظر له بحجره عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة
ابتداء ان الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رح لا يجوز الحجر عليه
من التصرف بسبب السفه وعندهما يحجر عليه بهذا السبب عن كل تصرف يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل
النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل
نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر ماله فيحجر عليه نظرا له
كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق فيه فلان يحجر عليه كان اولى
وهذا النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا
على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن

والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا للدين لان السفيه وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر
باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذلك الفاسق حقا
للاسلام والدليل عليه منع ماله عنه فانه يثبت بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه
نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا الا بقطع لسانه عن ماله وانما لم يثبت
الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج
كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكذا هذا فكل تصرف
لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا واحتج ابو حنيفة رح بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله
كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهليته للتصرف والحرية تثبت المالكية وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فيعتبر
ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفاذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب
انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر لعقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز
ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه انه لا يبطل عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ويؤاخذ
واقراره باسباب الحدود ولا يعطل عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه الحد اذا باشر اسبابها وهي
العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا يلحق نفسه والمال
تبع للنفس واذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وقولهما هو يستحق النظر
قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا
الوجه انما يتحقق اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وهنا قد يتضمن لان في اثبات الحجر عليه ابطال ولايته
واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال
هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه يثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او يثبت
بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول هو عقوبة تعزير وليس
لاحد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير المماليك ولئن سلمنا ان النص معقول معلول بعلة النظر لا بالعقوبة
لانه جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاجة
بالفعل وابطال الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فبان يجوز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة
زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بتفويت نعمة الاهلية والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له

والجواب عن الاول ان المراد بالسفيه هاهنا هو الصبي الذي يعقل فان الصبي يعرف انه يخرج عن نهج الاستقامة فيه
ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه المبذر والذي اختلفوا فيه
ولكن المراد من الولي ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل   والسفر السفر لغة قطع المسافة وشرعا
خروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام على ما عرف وانه لا ينافي الاهلية اي
السفر لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام ولكنه اي لكن
السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة
لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه
متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده
فيؤثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر
وفجره سواء وعند الشافعي حكم السفر ثبوت الرخص بمعنى انه ان شاء يصلي ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في
الافطار واذا ثبت لزومه قضاء الاربع وقد مر بيان المسألة في فصل العزيمة والرخصة ويؤثر اي السفر في تأخير
وجوب اداء الصوم اي عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى يجب قضاؤه مع ادائه لكنه اي لكن السفر لما كان
من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعدما تحقق
لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها الا بالافطار قد يعمل الصوم من غير تكلف ومن غير لحوق
آفة ولانه قد يعود لدوام الضرورة بعد بحيث يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر
سماوي لا يمكن دفعه قيل انه اي المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر قد نوى الصوم وشرع فيه لا يباح
له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر
باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم تحمل زيادة المرض ثم بدا له
ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في
اباحة الافطار ولو افطر اي في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة
وهي انها باعتبار ان السفر المبيح للفطر قائم فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته يمكن شبهة وان لم يوجد اباحة
الافطار وعلى الشافعي يجب انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا بعيد قال العراقي فيه تعرى
عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كما في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم
سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط الكفارة عنده
لما قلنا ان السفر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في آخر النهار يتبين انه تحقق الصوم لانه مبيح الفطر

وزوال الاستحقاق لا يجري فيه قصر الصلاة فيه دليله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة
حتى صار السفر حادثا عن احسانه فان اكره السلطان رجلا على السفر في اليوم فافطر يسقط عنه الكفارة في الغنا
في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في قاضيخان   واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الرخص التي تتعلق
به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يترخص برخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وعن علي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا
ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة
تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص
السفر للترفيه فلو توقف الرخص بها على تمام العلة بتمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن
مقصوده الا مسيرة ثلاثة ايام ولم يتحقق الترفه في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع و
اثبات الترفيه في جميع مدة السفر   والخطأ فعل الصواب ما اصيب به المقصود والخطأ ضد الصواب
والعدول عنه وقيل الخطأ ما يصدر عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت منه عند مباشرة امر مقصود
سواه قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطأ يذكر ويراد ضد الصواب ويذكر ويراد ضد العمد قال
تع ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطأ ان يكون عامدا الى الفعل
لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان
وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اختلفوا في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في
حكمة لان الجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المؤاخذة عليه عقلا لانه نوع اخرى يشاء عنه
عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله اخبارا عن الرسل او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
ولو كانت المؤاخذة لا تجوز عقلا لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن
المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي عليه السلام فانه قال ربنا لا تؤاخذنا فقال الله تعالى قد استجبت له في دعائه فصار
الشبه بقوله وهو عذر صالح الى هذا يعني انه وان كان جائز المؤاخذة الا انه عذر صالح لسقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى
بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا
فيها كما يجيء   ويصير شبهة في العقوبة اي يصير الخطأ شبهة في العقوبة حتى لو زفت غير امرأته فوطئها
يجب المهر اجرا له لا الحد ولا يأثم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد
وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور لكن الخطأ

لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء
القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ الكفارة فيها شبهة العبادة والعقوبة
فيعتمد سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك
التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر ولم يجعل عذرا اي لم يجعل
الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة على ظن انه صيد او اكل
مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا
معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل
مال لا كما في جزاء صيد الحرم ووصفه اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
وكان ينبغي ان يجب في مال القاتل كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة بمعنى لا يقابلها مال والخطأ في نفسه عذر
يسقط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو اداء ما هو صلة لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف
وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل القول فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين وصح طلاقه اي طلاق
الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق
يقع بالكلام والكلام انما يقع اذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر
باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل
والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ قائما مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع
طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما لانه امر باطن كالقصد
وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما يقوم
مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيستقل الحكم
عند وجودهما الى الدليل ويقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف
على العدم اصل العقل فانه يعرف بلا ... ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان
لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه
اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار
وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر
وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقام القصد بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره
لا باهلية الرضا ويجب ان ينعقد بيعه اذا جرى البيع على لسان الخاطئ بان اراد ان يقول تسبيحا

فجرى على لسانه بعت هذا العبد بكذا وقال الآخر قبلته وصدقه خصمه على الخطأ يجب ان ينعقد بيعه حتى لو اجازه
بعد او امضاه جاز ولكن يجب ان ينعقد بيعه فاسدا كالبيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه
اختياري وليس بطبعي كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره
والاكراه فعل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وهو
ثلثة انواع احدها يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي يوجب الالجاء والاضطرار نحو التهديد بما يخاف
على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر محتمل الوجود
والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كذا في الصحيح فالاختيار ان استقل الفاعل
فيه فصحيح والا ففاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة او بالاكراه كان قصده في
المباشرة دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا والثاني ما يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالحبس او القيد مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه
او عضوه واما لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به
والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة لان الرضا يستلزم صحة الاختيار نحو الاكراه
بحبس ابنه او ابيه او زوجته او امه او اخيه او اخته او كل ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتباينة بالمحرمية كالولاد
وهو اهتم بحبس هؤلاء فلا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هؤلاء ليبيع عبده فباع فالقياس ان البيع جائز
لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وحبس هؤلاء لا يلحق ضرره به وفي الاستحسان ان ذلك اكراه
ولا ينفذ بيعه وشيء من تصرفاته به لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فان
الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج ابوه فكان التهديد في حق نفسه نقصا تمام الرضا
فكذا التهديد بحبس ابيه كذا في المبسوط فكان ما ذكر في المتن جواب القياس واما تحقق الاكراه في جميع الصور
اذا ايقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق
لا يكون مكرها وكذا اذا لم يكن متمكنا للمكره من ايقاع ما هدده لا يكون ذلك اكراها بل هذيانا
والاكراه بجملته اي الاكراه بجميع انواعه لا ينافي الخطاب ولا الاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره
بحال لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار ولا يبطل الخطاب ولا ينافي الاهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتان بالعقل والبلوغ والذمة والاكراه لا يخل بشيء منها لانه
اي لان المكره في الافعال بما اكره متردد بين حظر وفرض اي بين كونه مباشرا فرضا وهذا دليل على ثبوت
الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه فقوله فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه

الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور
في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض فعله وكذا هذا وحظر اي محظور كما في الاكراه على الزنا و
قتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه على افساد الصوم في حق المسافر فانه يسع له الافطار ورخصة كما في الاكراه
على التكلم فانه مرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان لانه يسع له فيحصل هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في
حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه لو
سقط الاختيار لبطل الاكراه لان الاكراه حمل من الاختيار له ثم فلا يكون المرء على ان يكون ضاحكا بالقوة الا ترى
انه يكره على احد الامرين وان افق المكره وكذلك كان يخالطا في عين ما اكره عليه والخطاب يعتمد الاختيار
لا يكون حكاية هذا ردا لقول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
فقال لانه لا ينافي الاختيار واذا ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل
غير على مثال فعل الطائع فان يوجب حمل الطائع شيئا لا محالة الا اذا قام الدليل على تغيره من شرط او اشتباه
فكذا يوجب افعال المكره واقواله الا اذا وجد المغير وانما اثر الاكراه في تبديل النسبة اذا كان ملجئا وفي تفويت
الرضا ولا اثر له في اهدار القول والفعل عندنا وعند الشافعي الاكراه الباطل عذر في الشريعة مبطل لحكم فعل المكره
اصلا فعلا كان او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار ... وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار الا في الا
قول الصبي والنائم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس الدائم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال
القول والفعل اصلا لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه لئلا تفوت حقه بدون اختياره فيبطل بنوعيه واقاريره
كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه يبطل حكم الفعل عن الفاعل وما ثمه ان يجعل عذرا ايضا ... كالاكراه
بالقتل والحبس الدائم على الاتلاف فان الفعل ان امكن ان ينسب الى المكره نسب والا بطل حكمه ولنا ما ذكرنا
ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم جميعا ويفسد الاختيار
فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد
معدوم في مقابلة الصحيح وان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها
في هذا الباب منقسمة الى قسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن فما لا يمكن شرع الشيخ في بيان هذه التصرفات
بقوله في الاقوال لا يصلح آلة لغيره الخ قال الشيخ ابو الفضل الكرماني في الايضاح المراد من قولنا يصلح آلة للمكره
ان يمكن للمكره ان يفعل الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد متلف صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا
لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح
ان يكون المكره آلة لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره ... ولا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال

باحكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ فاقتصر عليه اي على المتكلم فان كان مما لا ينفسخ اي فان كان القول مما
لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا فانه لا يبطل بالكره كالطلاق ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا
تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانها
لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا
في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع
فالطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب
والحكم جميعا والتزام المال يعدم عدم الرضا كان المال لم يوجد فلم يوجد الطلاق متعلقا كطلاق الصغيرة
على مال فان الصغيرة لو اختلعت مع زوجها بمالها يقع الطلاق ولا يجب المال لان التزامها غير صحيح
فان كان يحتمله اي ان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر على
المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من
اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا حتى لو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم فيزول المفسد المعتد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد
او خيار فاسد واذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا
ولا يعني الاقرار كلها سواء كان مما يحتمل الفسخ او مما لا يحتمله لانه يعتمد اي لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به وذلك
يفوت بالاكراه لان قيام السيف على رأسه ... وهو معنى قول الشيخ وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت المخبر به بهذا
الاقرار والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل
على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطء بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل وهو صائم فسد
صومه ولا يفسد صوم المكره ولو كان صائما بالاتفاق لانه لا يصلح آلة في حق الاكل فيقتصر على المكره فاما
ان ينسبه الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الرواية فيه حتى ... ذكر في شرح الطحاوي وفي الخلاصة ...
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآخر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب المهر
على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت
من غير منفعة للمكره وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت المنفعة
له لانه اكل طعام المكره فانه لان الاكراه اكراه على العقد اذ بدونه لا يمكنه الاكل والعاقل وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان قد صار كان المكره قبضه بنفسه فان له كل وقد قبضه بنفسه صار غاصبا

ثم مالكا للطعام بالضمان ثم أذن له بالأكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا كذا ههنا بخلاف ما إذا أكره على أكل طعام
نفسه فإن كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وإن كان شبعان يرجع عليه بقيمته لأنه لا يمكن أن يجعل المكره
غاصبا للطعام قبل الإكراه لأن ضمان الغصب لا يجب إلا بإزالة يد المالك ولا يتصور إزالته ما دام في يد
مالكه فيتعذر إيجاب ضمان الغصب قبل الأكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الأكل وإذا لم يوجد سبب الضمان
صار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره إلا أن المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الأكل فكان إكراها
على الإتلاف فيجب الضمان عليه كذا في التتمة   والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره إذا اتصل الإكراه الملجئ بما يصلح
أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره كإتلاف النفس والمال فإنه يمكن للمكره أن يأخذ المكره ويضرب به نفسا أو مالا
فيتلفه ينسب الفعل إلى المكره ويلزمه حكم هذا الفعل ويخرج المكره من البين حتى لو أكره على قتل إنسان أو ج
ومع المكره ما أوجب جرح المقتول بأن قال اقطعه بالسيف ولأقتلنك ففعله به وجب القود على المكره بالإجماع
كذا ذكر شيخ الإسلام ولو أكرهه على الرمي إلى صيد فرمى إليه فأصاب إنسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة
عليه كما لو باشره بنفسه لأنه لما أكره بالفعل يقوم عليه وإن كان حرا باطلا لخلاص نفسه يفسد اختياره ح
ويصير كالمجبول على هذا الفعل بقضية الطبع إذ الإنسان مجبول على حب الحياة فإذا عارض هذا الاختيار
الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب الفعل إلى المكره ويجعل المكره آلة له فصار المكره
في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف أو عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا
في الإكراه الكامل فأما في القاصر وهو الذي لا يوجب الإلجاء كالإكراه بحبس أو قيد فلا يوجب نقل الفعل إلى
المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لأنه إنما يصير كالآلة عند تمام الإلجاء لفساد الاختيار باعتبار
خوف التلف على نفسه ولم يتحقق في الإكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره وإنما ينسب الفعل إلى المكره
فيما يصلح فيه آلة إذا لم يتبدل محل الجناية فأما إذا تبدل فلا ينقل إليه لأن في تبدل المحل خلاف المكره لأنه لم يوجد
منه الإكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك وفي خلاف المكره بطلان الإكراه فإذا بطل الإكراه اقتصر الفعل
على الفاعل وهذا كمن أكره محرما على قتل الصيد أو أكره حلالا على قتل صيد الحرم فإن هذا الفعل يقتصر على المباشر
ولا ينتقل إلى المكره وإن كان يتصور أن يجعل المباشر آلة له بأن يأخذه ويضربه على الصيد ومع هذا لم
يجعل آلة له لأن في ذلك تبدل محل الجناية لأن محل الجناية في الحقيقة إحرام المكره أو دينه وإن كان المحل
هو الصيد صورة لأنه أكرهه على أن يجني على إحرامه أو على دينه إذا كان حلالا لأن حرمة قتل صيد الحرم حق
الشرع فصار كأن جنايته تلفا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لأنه يكون الجناية واقعة على إحرام
المكره أو دينه وفي ذلك بطلان الإكراه كما ذكرنا وهذا أطلق أن المكره على القتل يأثم إثم القتل وإن كان

الفعل بما يصلح أن يكون الفاعل آلة لغيره لأن الفعل من حيث إنه يوجب المأثم جناية على دين الفاعل ولو جعل
آلة وجعله لتبدل محل الجناية لا محالة يكون واقعا على دين المكره وإنه لم يأمره ولكن في حق وجوب القصاص
والدية والكفارة وحرمان الميراث ينسب إلى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وإنما صار المكره آثما
لأنه آثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة وأطاع المخلوق في معصية الخالق لأنه يؤثم بناء على الإقدام عليه
وقصد ذلك بقلبه وحقيقة بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره إذ لا يتصور أن يقصد
الإنسان بقلب غيره فلذلك بقي الإثم عليه   والحاصل أن أنواع هذا أن أثر الإكراه في الحرمات بالإسقاط
وعدم الإسقاط أن حرمة لا تنكشف أي لا تسقط ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فإنه
لا يحل ذلك بعذر الإكراه ولا يرخص فيه لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه
بفتح الراء فيه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له أن يتلف نفس
غيره لصيانة نفسه فصار المكره في حكم العدم من حيث إباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فإذا قتله فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش إن كانت المرأة منكوحة الغير وضياع
النسل إن لم تكن وذلك بمنزلة القتل أيضا لأن نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن إيجاب النفقة اكره
عليه ولم يمكن للمرأة نوع لا تقدر على الولد لعجزها عن الكسب فهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة
الإهلاك حكما فلا يثبت الرخصة فيه بالإكراه كما قلنا في القتل ولا يقال الإكراه في غير المنكوحة مسلم هلاك
أما في منكوحة الغير فغير مسلم لأن الولد ح ينسب إلى الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلا يكون
الإهلاك بسبب الولد إلى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لأنه جزؤه فلما انقطع عنه كان إهلاكا حكما بالنظر
إلى الأصل وهو سعي صاحب الفراش بسبب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي إلى الإهلاك أيضا وإنما
قيد الزنا بالمرأة ليعلم أن المراد به زنا الرجل فإن زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو أكرهت بالقتل أو القطع
على الزنا يرخص لها في ذلك لأنه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لأن
نسب الولد عنها لا ينقطع وهذا يسقط الإثم والحد عنها   وحرمة يحتمل السقوط أصلا كحرمة الخمر والميتة و
لحم الخنزير فإن الإكراه الكامل يوجب إباحة هذه الأشياء لأن حرمة هذه الأشياء تثبت بالنص عند الاختيار
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم إباحة أو
الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى فالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي ما كان في حالة الضرورة وهذا
كمن اضطر إلى ذلك بجوع أو عطش فإنه يصير مباحا في حقه لأن الأمر إن رفع التحريم في هذه الأشياء بعود إلى
المتناول أما الخمر فلما فيها من إزالة العقل والصد عن ذكر الله وأما الخنزير فلما في أكله من خبث وطعمه إلى الأكل

واما المسمه من الجنايات وقد قال تع ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال تع ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك
الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه كان المكره في الامتناع من
تناوله مضيعا لدمه فصار آثما وهذا دائم الاكراه بما يخاف على نفسه او عضوه فاما اذا اكره بان يكره على
ذلك بالحبس والضرب والقيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لم يحد لانه اذا تم الاكراه
اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة مسقطة للحد بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه اذا تم
الاكراه لم يحل القتل لكنه يتحول الى المكره فيقتص منه فاما اذا قصر ولم يتحول لم تصر شبهة ايضا
وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة اي تحول الرخص فيها كاجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان
اجراء كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى
الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمينان القلب بالنص في قصة
عمار وقصة خبيب قد سماه في باب الوعيد والرخصة وذلك في اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى
لانه معتقد توحيدا ثابتا بالقلب وهو الاصل والاقرار بالله مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعده
دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان الاجراء كفرا
صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع
ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تع في الايمان فرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغناء
الله تع وكيف اذا ترجح حق العبد فيهما لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تع لم يفت معنى فلهذا رخص الاجراء
مع كونه حراما وكذا في شرائع العبادات فاما اذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تع فكان شهيدا واذا اجرى
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك فيما يرجع الى حقوق الله مثل افساد الصوم والصلوة وقتل صيد
الحرم او في الاحرام لما قلنا وحرمة تحتمل السقوط الا انها لم تسقط كمال الغير واتلافه حرام بالنص قال تع
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه ومن حقه فينبغي حرمتها لبقاء دليل الحرمة
ولكنه يحتمل سقوط الحرمة باباحة مالكه ولكنها لم تسقط بعذر الكره لان مع الاسقاط حرمته وعصمته لكن رخص
بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجعل المال وقاية للنفس فاذا اتلفه ضمنه لبقاء عصمته
ولو تركه حتى قتل كان شهيدا لبقاء حرمته وهذا كما اباح للمضطر حل تناول طعام الغير رخصة لا اباحة مطلقة
لان حرمته لحق العبد وهو لم يبح فيبقى محرما الا انه عارضه اقوى وهو الاكراه والاضطرار فوجب العمل بالرخص
حتى ثبتت له الرخص ولهذا اذا صبر في هذين القسمين اي في اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار شهيدا لما ان
الحرمة باقية فيكون باذلا لمهجته في رضا الله تع وهذا اكل طعام الغير حتى لو تركه في هذه الحالة حتى قتل او مات لا يكون ماجورا لعدم حرمته

فصل في المعرفات الالهام وهو ايقاع الشيء في القلب من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال ولا نظر في حجة
حجة على الملهم وعلى غيره ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تع وان كان وليا فليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية هو حجة عليهم
لا على غيره وكذا الواردات والمكاشفات الموافقة للدلائل الخفية للحكم او التعليم حجة عليه لا على غيره وذلك
على المريد مما يعني من الالهامات والواردات والمكاشفات بعد ما عرف ان صاحبه كبير امه ولانه يتمسك بعض
الصوفية بقوله تع فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها من القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى عرف مصالحها
كما قال تع واوحى ربك الى النحل بلا ... والمؤمن مع انشراح صدره اولى بذلك وبقوله عم اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله تع وما الفراسة الا خبر عما يقع في القلب وبقوله عم لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع
يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتوك الناس فهو جعل شهادة قلبه بلا حجة اولى من الفتوى وبقوله عم
ان لكل من هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقالت الامة من اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحري لم تجز صلوته
وان صلى بتحر جازت فدل ان الالهام حجة من الله كرامة للمؤمن الا انه اذا عصى واتبع هواه حرم تلك الكرامة
وحجة الجمهور قوله تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
فالزمهم الكذب لعجزهم عن البرهان وقال عم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير جائز بالرأي
المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فيعلم ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان
ما يقع في قلبه قد يكون من الله تع وقد يكون من الشيطان كما قال تع وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون
من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره لا يكون حجة مع الاحتمال
ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استند على ذلك يكون اجتهادا منه لا
الهاما فانه لم يجز متابعة النبي عم قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا يجوز متابعة الشيخ ايضا بدون العلم بانه
يعلم شيئا وتعبدنا واما قوله تع فالهمها فمعناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم دون الالهام في الحج واما وحي
النحل فلا كلام فيه لان الله تع اضاف ذلك الى نفسه وما يكون من الله تع فهو حق لا محالة وانما الكلام في كل ما يقع في القلب
ولا يدري انه من الله تع او من الشيطان او من النفس ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة
لجهلنا انه من الله ام لا وحديث وابصة ورد فيما اذا ... حل قوله وتركه فيحتاط ويأتي بما لا يريبه احتياطا
فاما ما ثبت بدليل فلا يجوز تركه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل بما دله شهادة قلبه واما حديث
عمر رضي الله عنه فانه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر كان يعمل في المشروع
بالكتاب والسنة والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري عند الضرورة حجة في حق العمل بقوله تع
ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فيعمل به لانه لا حجة اقوى عند الحاجة الى معرفة القبلة للحق عنه

المنصوص وهو القوي من الاولى والسنات والمسالخ ونحوها عند الحاجة بالمنصوص والقوي ليس من باب الالهام

بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن وكذا الالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال — لا عموم لحكاية

الحال اذا كانت في الوجود واحدى الاحوال كما في قوله فلان [illegible] الواو وهذا لان الاصل ان لا تكون قول الراوي حجة

لانه ليس لصاحب وحي والحجة الوحي او ما [illegible] وفيما نقل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب وحي والعادة بالعرف معمول

في ورودها ولا ضرورة في العموم بلا شبهة — العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة

بالقبول والعادة ما استمروا عليه وعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل مأخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام وفي

الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وسميت المناظرة مجادلة لان كل واحد من المتناظرين

يحكم دعواه بالدليل ان كان قصد كل واحد منهما العناد والغلبة فهي مذموم والعقاب [illegible] بقوله ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم

[illegible] وان كان القصد منهما اظهار الحق فمحمود والله [illegible] لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن فان الشافعي

ابو [illegible] له شروط وآداب [illegible] اما الشروط فهي ان يكون غرضهما اظهار الحق دون العناد

وان يكون عالما بحقائق الشرع بصيرا في القواعد الفقهية والتأويلات للآيات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص

والاخبار وان لا يكون ممن يجادل معه مستخفا طالبا للحق [illegible] ولا عليها [illegible] في الشرائط [illegible] وان لا

يتعصب احدهما لمذهب الاخر واما الآداب فبحسب الاصطلاح ما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض

الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الافهام والاحتراز عن التكلم

في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جماعة لا يسمعون كلامه بكبر لانه يؤدي الى الاستخفاف فاذا استخف كل خاطره واما

الواقعة فالسؤال من المسترشد او مبتلا بوقوع حادثة شرعية ليستفتح حكمها بالمذاكرة او وقوع مشكل في قاعدة

او فيما يتعلق بها من الوسائل او الحاجة الى معرفة توفيق بين الدليلين المتعارضين صورة وكل هذه المناظرات

سعي في احياء الشريعة المصطفوية [illegible] مولانا [illegible] مشكلا ولا يحيى الا في مذاكرات

العلماء [illegible] وجهاد العلماء في حل المشكلات اعلى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار ولذا قال

مداد العلماء يوزن مع دم الشهداء والمداد للعلماء [illegible] والدم للشهداء اصل [illegible] بالدليل الصحيح

على ثبوت [illegible] واما العرض [illegible] والشر

المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقول الرجل لفلان علي عشرة الا تسعة الا ثمانية فهو كقول الاستثناء من الاثبات

نفي ومن النفي اثبات فيلزم عليه [illegible] الا اذا كان اكثر من الاول او مساويا فانه يعود الكل الى اول

الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف فالاستثناء يعود الى اول الكلام نفيا كقوله علي عشرة الا ثلاثة

والا [illegible] دراهم واستثناء الكل من الكل [illegible] كقوله نسائي طوالق الا [illegible]

وحفصة وزينب وفاطمة لم يطلق واحدة منهن ولو قال نسائي طوالق الا نسائي طلقت كلهن — تخصيص العام

بالدليل العقلي جائز خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة وخرج من الخطاب الصبيان والمجانين

مخصوصون بالاجماع وبالدليل العقلي لان خطاب من لا فهم له لا يصح عقلا — النسخ لا يجوز في الاخبار الا اذا كان

اخبارا عن حل شيء او حرمته كقوله تعالى احل لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ما جرى مجراه من الاحكام الشرعية

لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف والبداء الساقط وقال بعض الناس الخلف في الوعيد لا في الوعد جائز

لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيده — المحرم ما يقابل

الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب الا ان يكون فعله بعذر وهو مثل الاكراه وجاحده

كافر والمكروه كراهة التحريم ما يقابل الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل مغلب للظن وفاعله يستوجب عقابا اخف

من عقاب فاعل المحرم وجاحده لا يكفر والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب — اذا تعارض الخبران

فالمثبت والاحوط من الجهتين اولى واذا كان احد الخبرين مثبتا والاخر نافيا فالمثبت اولى بالاتفاق لان الاخبار [illegible]

تجوز في مذهب الكرامية وضع الاخبار لترويج الدين وعند اهل السنة والجماعة لا يجوز اطلاقا لقوله عم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولان

الافتراء والكذب حرام وان كان لتنبيه المغترين بالخير وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وكل زائد بعد الكمال نقصان وبدعة — التقليد

وهو قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعه لان الله تعالى رد على المقلدين بقوله او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وايمان

المقلد صحيح في القول المختار والحنفية [illegible] لانه لا يقلد [illegible] من اسباب العلم باعتبار

صحة [illegible] العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال ومحل التقليد في الفروع [illegible] للعوام والمتفقهة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد

من القول المختار [illegible] لكن عليهم ان يقلدوا من هو عندهم اعلم واورع بالسماع [illegible] وقال [illegible] لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه

الى مذهب امام اخر لهوى النفس [illegible] والمجتهد لا يقلد مجتهدا اخر [illegible] عند الحنفية وعند [illegible]

لا يجوز للمجتهد [illegible] العامل المحترم [illegible]

[illegible]

بعض [illegible] قال الامام الرازي لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقين لا يجوز ان يكون [illegible]

وقال الحنفية اليقين [illegible] علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى من بعض [illegible] الحنفية [illegible] بالدليل القطعي

اقوى [illegible] الدليل المغلب للظن كخبر الواحد [illegible] والعام الذي خص بعضه [illegible] احتمال [illegible]

يحتمل الصواب والخطأ والله اعلم بالصواب — يقول العبد الضعيف محمد بن احمد الخبازي ستر الله عيوبه [illegible] الفوائد

سمعتها عن الشيخ [illegible] الامام المحقق الاستاذ الكبير مولانا [illegible] صاحب [illegible]

[illegible] رحمة الله [illegible] الكريم [illegible]

[illegible] في اواسط جمادى الاول [illegible]

يا مالك الملوك لنا انت مقصد — يا ذا الجلال مليك ملك مؤبد
نثني عليك كل مساء وغدوة — ندعو اليك بها ونصلي ونسجد
نرجو الثواب منك ونخشى عقوبة — نأوي الى رضاك ونسعى ونحفد
ندري بانا عملنا غير صالح — لكن نقر انك رب موحد
فاغفر لنا وانت كريم وانما — اياك نستعين واياك نعبد
عمري قد انقضى وانا مقبل له — والشيب قد اتى وكذا القلب اسود
يا خالق البرية يا مجري البحار — والشمس والقمر وكذا الليل يشهد

الصبح بدا من طلعته — والليل دجى من وفرته
فاق الرسلا فضلا وعلا — اهدى السبلا لدلالته
كنز الكرم مولى النعم — هادي الامم لشريعته
زاكي النسب عالي الحسب — كل العرب في خدمته
سعت الشجر نطق الحجر — شق القمر باشارته
جبريل اتى ليلة اسرى — والرب دعا لحضرته
نال الشرفا والله عفا — عما سلفا من امته
فمحمدنا هو سيدنا — والعز لنا لاجابته

Süleymaniye U Kütüphanesi
Fatih

عبدالكريم